



فى هذا العدد



العدد : (٨١) ـ السنة الحادية و العشرون

ربيع الأخر-جمادى الأولى-جمادى الآخر ١٤١٧هـ

أغسطس-سبتمبر-أكتوبر ١٩٩٦م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **المعهد العالمى للفكر الإسلامى**

  ٢٦ ب الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة .

- **المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع**

  بيروت - الحمراء - شارع أميل اده - بناية سلام .

  هاتف :٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦ .

- **دار الثقافة - قطر**

  ص . ب : ٨١٥٠ الدوحة - قطر .

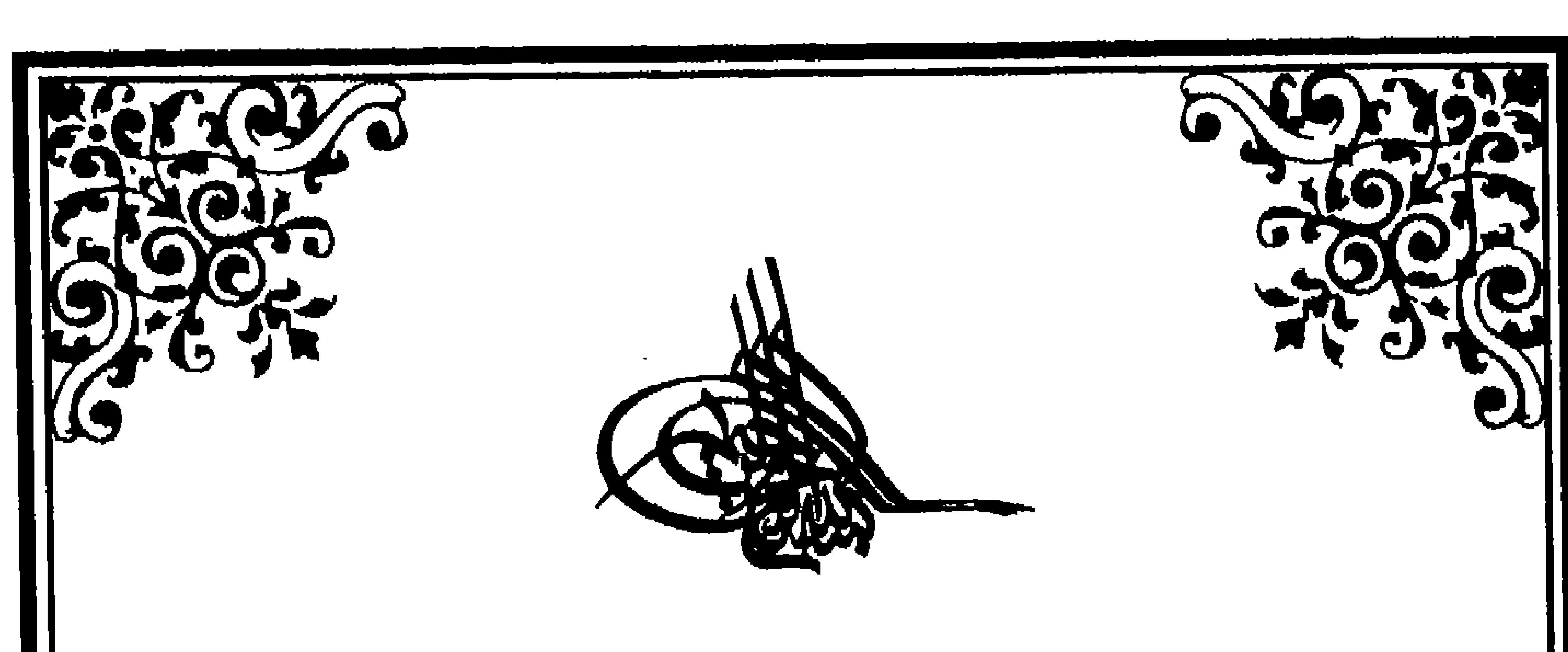
- **دار البحوث العلمية - الكويت**

  ص . ب : ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت .

إهـــــداء٢٠٠٦

المرحوم الدكتور/ علي حسين كرار

القاهرة



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية



العدد (٨١) السنة الحادية والعشرون
ربيع ثان - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٧هـ
أغسطس - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٦م

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر فى المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة :
الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات

● كلمة التحرير

● أبحـــاث

● نقد الكتب

● من تراثنا الحديث

● رسائل جامعية



الراحلــون إلينــا

الشيخ محمد الغزالى، ثم الشيخ جاد الحق على جاد الحق، وقبلهما الأستاذ خالد محمد خالد، ثم د. عصمت سيف الدولة، طواهم الموت فى شهر واحد، هو مارس ١٩٩٦م، اجتمعوا فى الرحيل، فهل كانت جمعتهم الحياة، وما الذى جمعهم غير أنهم من مصر ومن أعلام القرن العشرين؟

وقفت عند هذا السؤال طويلاً، ثم بدأت أرسم منهج الوصول للجواب، قلت: الجامع بينهم هو "نحن"، ألسنا نحبهم جميعاً وحزنّا عليهم كافة، ألم نعايشهم كلهم ويستقر فى عقلنا من كل منهم شعاع؟ فهم منا ونحن منهم.

وكما قال جلال الدين الرومى: أنا العازف والسامع، أنا القيثارة والنغم، كما قال ذلك أقول، أنا الكاتب والقارئ، أنا الكلمات والقلم، أنا من عاش ومن مات، أليسوا أحياء فينا، أفكارهم فى عقولنا، ووقائعهم فى وعينا، وهم باقون بإذن الله فى خطرات نفوسنا.

يجمعهم جميعاً أنهم كانوا فى حياتهم وقوف على ثغور الوطنية وحفظ الجماعة، ومهما اختلفت منازعهم، فهم كانوا على رباط، حتى لقى كل منهم ربه، وكان لدى كل منهم خلق المرابطين، العين الساهرة، والنفرة فور النداء، وهذا الشعور المستحث بأن الإنسان مدين لربه وجماعته مهموم بأداء دينه، ثم تلك النفس الأوابة الراجعة إلى الحق.

وأنا أشهد، إن كان للشهادة مجال، أن كلاً منهم أوفى دينه، وأن كلاً منهم لم يترك من بعده فراغاً، فإن الساحة التي قدره الله على ملئها لا تزال مشغولة بما خلّف من تراث.

☆☆☆

والشيخ الغزالي، يمكنني أن أشير إليه بواقعتين: سئل مرة عن الدجاج المذبوح المستورد، أحلال هو؟ فقاطع سائله قائلاً: قبل هذا السؤال إسأل نفسك، كيف ساغ للمسلمين أن يستوردوا الدجاج بدلاً من أن ينتجوه؟ ؟ إلى هذا العمق اتصلت عنده مشاكل الحياة بمشاكل النظر الديني، وامتزج علم الدين بعلم الدنيا.

والواقعة الثانية، أنه كان يشرح في حديث صحفي فكرة "التواتر" التي يثبت بها نص القرآن الكريم ثبوتاً قطعيًا لا شك فيه، فقال لمحدثه: إنك لم تر مدينة لندن ومع ذلك تقطع دون أدنى شك بوجودها في إنجلترا، دليلك هنا هو "التواتر"؛ لأن خبر وجودها انتقل إليك بطرق متعددة من جماعات ومصادر لا تتفق على كذب إلى جماعات لا تتفق على كذب... وهكذا، إلى هذه الدرجة من السلاسة واليسر والوضوح كانت تجيء تعبيراته عن أعقد المصطلحات والمفاهيم الفقهية؛ لأنه هضمها وتمثلها، ولأنه عاشها ومزجها بقضايا الواقع المعيش.

هذا شيخي وشيخنا محمد الغزالي، يرد موقعه في الجذع من شجرة الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

نحن نجد جمال الدين الأفغاني الذي نقل الفكر السياسي الإسلامي إلى قضية عصره الكبرى، وقضية عصرنا إلى اليوم، وهي الدفاع عن الحوزة الإسلامية وأوطان المسلمين، في مواجهة الاستعمار الغربي، سواء كان خطراً وشيكاً أو واقعاً متحققاً، وكان سعيه لاستنفار همة المسلمين جميعاً ليتجمعوا إزاء هذا الخطر الداهم.

ثم يأتي دور محمد عبده بما أشاع اجتهاده من تجديد في الملاءمة بين أحكام الشريعة الإسلامية وقضايا الواقع الاجتماعي المعيش، وبما دعا إليه من الخروج من أسر المذاهب الفقهية التقليدية واختيار الرأي الأنسب مما تسعه أحكام النصوص، مع الدعوة لإصلاح التعليم والنهوض بالجماعة.

ثم يأتي دور السيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار، وربطه المحكم بين دعاوى التجديد والمنهج السلفي الآخذ من القرآن والسنة، ودفعه لقضية التجديد الفقهي الإسلامي إلى مستواها السياسي.

ثم يأتى دور الشيخ حسن البنا بدعوته لأن يستعيد الإسلام شموليته فى مواجهة التحول العلمانى الذى أخذ بناصية المجتمع فى العشرينات والثلاثينات وما بعدها، وشمولية الإسلام تعنى أن يعود الموقف الإسلامى حاكماً لشرعية النظم والشرائع، أى أن يعود ديناً ودولة، وأن يتحول الفكر إلى تكوين حركى.

يذكر الغزالى أن البنا عندما بدأ تفسيره للقرآن الكريم، بدأ بالجزء الخامس عشر، واستدل من ذلك أنه كان يعتمد تفسير المنار، الذى بدأه محمد عبده وأكمله رشيد رضا حتى توقف بوفاته عند الجزء الخامس عشر، كما يذكر الغزالى أن تفسير المنار موجود بجواره دائماً.

ومن هذه النقطة يرد دور الشيخ الغزالى، لقد استطاع الغزالى أن يجدل موقفاً فكريًّا واحدًا ونسقًا فكريًّا متجانسا، من النظر الفقهى التجديدى ومن المحافظة على الأصول الإسلامية والدفاع عنها بغيرة وحمية نادرتين، من قبله، كان خط التجديد مفترقاً عن موقف الدفاع عن الأصول، وكانت الجماعة الإسلامية تحتاج إلى التجديد وتحتاج إلى من يدافع عن أصول معتقدها وحضارتها فى وجه هجمات شرسة، وتولت مؤسسة الأزهر بشيوخها أمثال الشيخ عليش والشيخ البشرى والشيخ النواوى والشيخ شاكر خط الدفاع عن الأصول، وتولت مدرسة محمد عبده خط التجديد، وجاء دور الشيخ الغزالى ليجمع بين الخطين ليواجه تحديات العصر وخطر الغزو بسلاح واحد.

☆☆☆

تولى الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق مشيخة الأزهر أربعة عشر عاماً، ومن قبله تولى منصب الإفتاء لسنوات، وأتصور أن أحفظ ما يحفظه له التاريخ هو دوره فى دعم استقلال الأزهر الشريف، يوم وفاة الشيخ، وبعد هزة الخبر الذى هو أكثر الأخبار طبيعية (لأن كل حى يموت) وأكثرها مفاجأة فى الوقت نفسه، استعرضت من الناحية التاريخية كشف حسابه، وجدت أن الشيخ استلم الأزهر وتركه بعد أربعة عشر عاماً والأزهر أقوى مما كان وأزهر، فحسابه دائن إن شاء الله، لم يكن الأزهر يوم استلمه الشيخ بمثل نفوذه وعصمته يوم تركه، فى ظنى أنه فى الخمسين سنة الماضية، وفيما عدا الشيخ عبد الحليم محمود، لا أجد شيخاً للأزهر قام بهذا الدور الكبير.

عمل الشيخ على دعم استقلال الأزهر، ووجهه للزود عن الفكر الإسلامى عقيدة وأحكاماً شرعية، وللدفاع عن قضايا المسلمين فى أرجاء الأرض، وكان يدعم استقلال الأزهر لا بالمطالبة بذلك ولا بالشكوى، ولكن بممارسة هذا الاستقلال، وكان دقيقاً صاحب ميزان، لا يتخذ لأمر وسيلة ولا إجراء إلا بما يناسب المسألة التى ثارت، فيكتفى أحياناً بالمكالمة الهاتفية، ويصل أحياناً إلى إصدار البيانات باسم الأزهر، وبين هذين الطرفين يتدرج ويوازن.

نحن شهود على هذه المرحلة، وما لقى الأزهر والشيخ فيها من مشاق، لا يكاد يماثل هذه المشاق إلا ما كان أحدق بالأزهر والمسلمين من مخاطر مع بداية القرن العشرين حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، عندما بلغ النفوذ الاستعمارى ذروته، وعمل على الهيمنة على الأزهر ومؤسسات الفكر الإسلامى، وعندما عربدت بعثات التبشير الغربية وانعقد مؤتمرهم فى أدنبرج ١٩٠٨، وعندما تجلت دعاوى الدهريين والطبيعيين من منكرى الأديان والطاغين على الإسلام، كامة حاضرة وتاريخ ممتد، ومن يخلطون كل ذلك بدعاوى التجديد من أمثال أحمد خان فى الهند، ولكن الأزهر بفضل الله وبثبات ويقظة شيوخه العظام خرج من تلك المحنة قويًّا ومتيناً.

وهذا الشيخ جاد الحق رحمه الله، وضعته المقادير على رأس مشيخة الأزهر فى ظرف تاريخى مماثل، فأدرك عمق المهمة التى ألقت بنفسها إليه، دفاعاً عن الإسلام ومعتقداته، وتجلية لحقائقه وأحكامه، وزودًا عن حقوق المسلمين فى أنحاء الأرض..

☆☆☆

وعن الأستاذ الجليل خالد محمد خالد، فأظن أن أجيال الخمسينات من هذا القرن، ومن تفتح إدراكهم السياسى قبيل ذلك العقد، كلهم كان يترقب كتابات خالد محمد خالد مع ما يترقبون من كتابات ذوى النفوذ الفكرى الصادقين، ولا أظن أن ورد اسمه على "مكتوب" إلا قرأه من وقع بصره على هؤلاء، كجزء من اهتمامهم بشؤون بلدهم العامة.

كان رحمه الله من دعاة الحرية، بدأ بها كتابه "من هنا نبدأ" فى ١٩٥٠، واتصلت دعوته بها بتحرير الوطن وبالعدالة الاجتماعية، وإذا كانت دعوته فى هذا الكتاب اتخذت صبغة علمانية، فقد جهر بالعدول عن تلك الصبغة بكتاب أصدره فى ١٩٨١ بعنوان "الدولة فى الإسلام"، وصدّره بالآية

الكريمة: ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل ا لله، ولا تتبع أهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**﴾، ولخص كتابه الأول، ثم قال إنه اقتنع اقتناعاً جديدا بأن الإسلام دين ودولة، وصرف كل الكتاب فى بيان ذلك.

بين هذين الكتابين نحو ستة وعشرون كتاباً آخر، كلها عن الحرية وحقوق الإنسان، وعن الزهد زهد الحكام، وكله تقوَّم من خلال الثقافة الإسلامية، وقائع وفكراً، ومادته بها سير الصحابة والتابعين والمأثور.

وخالد رجل موقف، ينحشد للرأى فلا يعوقه قط شىء عن الجهر به، وعندما شرعت مصر أيام عبد الناصر فى وضع ميثاق العمل الوطنى ١٩٦٢ ودعيت له لجنة تحضيرية، كان خالد من أعضائها، وله حوار طويل مع عبد الناصر من أجل الديمقراطية السياسية، تكلم بقلب أسد وثبات رجل، وكان الجدل موضوعيًّا وعفيفاً يحمل الاحترام المتبادل.

إن "الموقف" يظهر فى لحظة أو كلمة، لا تقاس بمساحتها الزمنية أو المكانية، ولكنه يأتى فعلاً أو رد فعل، ينحشد فيه تكوين إنسانى متكامل بما فيه من بناء صعب وشاق، حتى أنه قد يلخص عمرًا كاملاً لرجل أو لجماعة، وهكذا نجد الشيخ حسن العدوى مثلاً فى وقفته أمام محكمة أحمد عرابى عندما أعلن خيانة الخديو توفيق بعد انتصار الخديو توفيق، وغيره كثيرون لا يتسع المجال لذكرهم، هى لحظة باقية مدى التاريخ تتربى بها أجيال وأجيال من بعد.

وإن أقوى ما يكون "الموقف" هو مع النفس، وهكذا كان خالد، جهر فى كتابه "الدولة فى الإسلام" بما اعتبره خطأه الأول، ولكنه بهذا الجهر ضحى بموقعه وموقفه الذى صفق له الكثيرون وأشادوا به وأثبتوه عندهم فى مراجعهم ومصادرهم، قد يصعب على الإنسان أن يضحى بمستقبله، ولكن الأكثر صعوبة بما لا يقاس والأكثر ندرة، هو أن يضحى الإنسان بماضيه، إنه هنا لا يضحى بمجرد أمل، ولكنه يضحى بكسب فعلى تحقق وانبنت عليه تكوينات وتكوينات.

ولكن خالد رحمه الله كان شديد النفس قوى الروح صلب الشكيمة، ولن نكون أقوياء على غيرنا قبل أن نكون أقوى على أنفسنا منا عليهم.

☆☆☆

ثم يأتى آخر الراحلين فى شهر "آذار" الصديق الحبيب د. عصمت سيف الدولة، عرفته طبعاً وقرأت له

وتابعته منذ ١٩٥٨م، وهى مدة فيها فراغات فى نحو العشر سنين الأولى، ورغم القراءة والمتابعة لم أضع يدى على مفتاح شخصيته الإنسانية والفكرية، بما يحدد ملمحه العام فى خط أو خطين، لم يتهيأ لى ذلك إلا فى رحلة إلى ليماسول بقبرص فى خريف ١٩٨٣؛ لحضور ندوة عن الديمقراطية فى الوطن العربى، كان أكبر المصريين فيها المرحوم الأستاذ فتحى رضوان، وفينا عصمت سيف الدولة، ووجدت بينهما فى التخاطب والتعامل خيطاً سريًّا أو شرياناً دفيناً وتناغماً حميماً جدًّا؛ فوجدت المفتاح.

عصمت نشأ فى الحزب الوطنى فى الأربعينات مع فتحى رضوان، وهو حزب تمتد جذوره إلى بداية القرن العشرين مع مصطفى كامل ومحمد فريد، جاء عصمت من هذا القبيل، من صعيد مصر ومن حزبها الوطنى، وشجرة الحزب الوطنى لها امتداد عجيب فى تياراتنا السياسية، هذا الحزب الذى بدأ منذ العشرينات ضامراً قليل الرجال نخبوى الشباب، صار كشجرة لا تنمو فروعاً وأغصاناً ولا تنمو كجذع واحد ولكنها من هذا النوع من الشجر الذى تتدلى فروعه إلى الأرض فتصير جذوعاً لشجر جديد، ومن هذا الحقل ظهر الإخوان المسلمون ومصر الفتاة والحزب الوطنى الجديد والغالب من الضباط الأحرار، الأساس هنا دائما هو استقلال الجماعة الوطنية مصرية كانت أو عربية أو إسلامية، وهو الاستقلال سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا (عقيديًّا وحضاريًّا) كل ذلك أو بعضه، ثم يرد بعد ذلك الوضع الداخلى نظام حكم وتوزيع دخل وأوضاع أفراد، الأولوية لأخطار الخارج على أخطار الداخل، ولحقوق الجماعة على حقوق الأفراد، استقلالاً وتحريراً.

عصمت هو من هذه الشجرة ذات الفروع الجذوع، وهذا هو عصمت الاشتراكى الذى وجدته فى ليماسول ينزل سهلاً مطمئناً فى رحاب فتحى رضوان، صاحب الوطنية التقليدية، ينزل منه وكأنه فى بيته.

شرّق عصمت وغرّب فى ثقافته، وهو نهم طلعه يأكل الأفكار أكلاً، ولكنه ذا معدة فكرية متينة تهضم وتتمثل، ومهما غرب بقى شرقيًّا، ومهما أخذ من فكر أهل الشمال ظل جنوبيًّا، واشتراكيته لم تنقله قط إلى الشمال ولا إلى الغرب، ولو بلمسة أصبع ولا بخطرة فكر ولا بلعقة لسان، وصعد بالثقافة إلى مجال الفلسفة، وقال بالجدل كشأن هيجل وماركس، ولكنه

أسماه جدل الإنسان، وبجدل الإنسان ينفتح الطريق إلى عالم الغيب، تكلم عن نظم الحكم والديمقراطية، ولكن ظل "الوطن" هو الحاضن لأى نظام، وكتب عن الإسلام والعروبة، تشعب بنا الحديث يوماً عن الدين وبدأت أتكلم، فصرفنى برفق صادق الود، وقال: أخى عندما يرد الحديث عن الدين فأنت تكلم مسلمًا يعرف معنى هذه الكلمة فكرًا وثقافة وموقفًا، فقلت: عفوًا، إننى كنت أستطرد فى الحديث.

☆☆☆

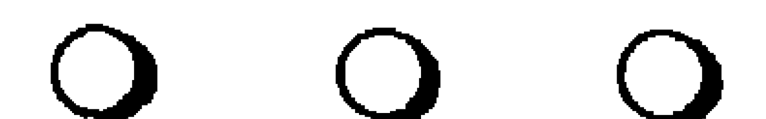
هل مات هؤلاء، كل هذه المحن الجسام فى نصف نهار، كما يقول صلاح عبد الصبور، أقول: إنهم يحيون فينا، كلمات وأفكارًا ومواقف ومعانى، فإن كانت الحياة أجسامًا تتحرك، أقول إنهم رحلوا، وأتذكر قول امرئ القيس: "أجارتنا إن المزار قريب".

هم لهم علمٌ نافع، وهو صدقة جارية، والآخذ منه من الأبناء الصالحين، فكيف نقول: إنهم انقطعوا عن دنيانا، والحديث الشريف لنبينا العظيم يقول إن هذا الأثر لا ينقطع عن الدنيا بموت ابن آدم.

ونحن لم ننقص برحيلهم بعد أن زادنا حضورهم زيادة باقية إن شاء الله، إن ما ينقصنا هو أن يبقى فينا من يحسب حضوره بالسلب والنفى لا بالإيجاب والإضافة، ممن يصدق فيهم قول الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله "إننا نألم أشد الألم أن يحيا بيننا أناس كان من حسن الذوق أن يموتوا".

والحمد لله.

طارق البشرى



نظرية المقاصد

عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور

تأليف: إسماعيل حسنى



نَظَرِيَّةُ المَقَاصِد
عِنْدَ الإِمَامِ مُحَمَّد الطَّاهِر بن عَاشُور

إسماعيل الحسني

هذا الكتاب هو خطوة متقدمة على طريق الفكر المقاصدى، تجاوز فيها الإمام ابن عاشور أهم ما أخذ على من سبقه من تطويل وخلط وإغفال، مقتفيا آثارهم دون تقليد لهم، ومتميزاً عليهم بتقديم منهج للكشف عن مقاصد الشريعة، كما حاولُ الكتاب القيام بتطبيقات ناجحة موفقة لمقاصد الشريعة فى مجالات المعاملات والسلوكيات.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى



تفسير القرآن
إشكالية المفهوم والمنهج

إعداد د./زياد خليل محمد الدغامين (*)

مقدمة:

يناقش هذا البحث ويراجع قضيتين أساسيتين ذواتى صلة قوية بالقرآن الكريم، وهما: مفهوم مصطلح "تفسي"ر، والمنهج التطبيقى لهذا المصطلح، أي منهج التفسير قديماً وحديثاً، بالقدر الذى يسمح به حجم هذا البحث وهدفه، وسيعرض شيئاً من أزمة البحث فى تفسير القرآن ومنهجه، ويحاول أن يشير إلى المنهج الذى يرى فيه مخرجاً من إشكالية المنهج وأزمته، مع محاولته تحديد المراد من العمل التفسيرى على مختلف اتجاهاته ومدارسه.

وسيعرض البحث مفهوم مصطلح "تفسير" فى أقوال العلماء، وآراءهم فى وظيفة التفسير ودوره وغايته على ضوء مناهجهم، ويبين أن أى منهجية فى تفسير القرآن الكريم يلزمها أن تمتد بجذورها إلى المفسر الأول ﷺ، وتتدرج مع التفسير إلى عصرنا هذا، فعملية البناء على تراثنا التفسيرى- وهو مجموع آراء المفسرين واجتهاداتهم ومناهجهم- تتطلب عملية مراجعة- كى يتوصل إلى منهج قادر على التعامل مع كتاب الله وتفسيره بوصفه كتاباً عالمياً، ورسالة شمولية إلى الناس كافة؛ يقوّم حياتهم، ويوجه سلوكهم، ويصحح أفكارهم،

(*) أستاذ التفسير المساعد بقسم معارف الوحى والتراث بكلية معارف الوحى والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا.

ويحل معضلاتهم..

على أن هذه المراجعة تحتكم في عملها على أسس القرآن الكريم وهدايته، وسنة الرسول ﷺ وهديه وتوجيهه لمنهج النظر في القرآن: قراءة وفهماً وتفسيرًا، ثم النهج العملي للصحابة رضوان الله عليهم في حياتهم مع القرآن الكريم والتزامهم بهديه، فهم خير من فهم القرآن على ضوء عصرهم وواقع حياتهم.

ولعل هذه المراجعة أن تجني بعض ثمارها بتوجيه النظر إلى ضرورة إصلاح منهج التعامل مع القرآن وتفسيره؛ ليكون فيه المخرج والشفاء من الأزمات التي تعاني منها الأمة في مختلف جوانب حياتها من فكر ومعرفة، وسياسة واقتصاد، وتربيه واجتماع... وأن يكون للعلماء والباحثين استقلالية في النظر في القرآن الكريم وفهمه؛ لأن المطلع على أحوال العمل التفسيري الجاري في المعاهد والمؤسسات التعليمية على اختلاف مستوياتها ومراحلها العليا يدرك أن هناك تبعية في فهم القرآن وتفسيره، وبعبارة أخرى، هناك نوع من القداسة المخيمة على عقولنا في تعاملنا مع كتاب الله تعالى بحيث لا يتأتى فهمه إلا من خلال كتب التفسير التي سطرها علماؤنا في القرون الماضية!

مفهوم مصطلح "تفسير":

لقد كان الطابع المميز لتفسير القرآن زمن رسول الله ﷺ وأصحابه هو الطابع العملي، أو الطابع الحركي، يعني أن التفسير لم يكن يدفع إليه إلا الحاجة التي هي في حد ذاتها ترجمة عملية للنص القرآني فلقد تنزل القرآن لهذا. يرشد إلى ذلك طبيعة الحياة التي عاشها الرسول ﷺ مع القرآن، حيث كان خلقه القرآن، وهذا يعني امتثاله الكامل لتوجيهات القرآن ونصوصه بوجه عام، ويرشد إلى ذلك قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "كنا إذا تعلمنا عشر آيات من القرآن لم نتعلم من العشر التي نزلت بعدها حتى نعلم ما فيها، قيل لشريك: من العمل؟ قال: نعم"(١).

أعود فأقول: إن من أهم ما يميز تلك الفترة المباركة من تاريخ هذه الأمة في تعاملها مع النص القرآني: قراءة وفهماً وتفسيرًا، هو حرصها على التحقق الكامل بنصوصه على المستوى الفردي وعلى مستوى الأمة، بل وعلى مستوى القيادة السياسية التي تدير شؤون الأمة، ولم يكن يغيب عن جيل الصحابة المفهوم الحضاري لمعنى التفسير وهدفه ومقصده، وكان الحرص شديدًا على تجاوز الفصام في التعامل مع النص

القرآني، وأعني به: الفصل بين القراءة والعمل؛ لتكون القراءة بعد ذلك قراءة نظرية مجردة عن القيمة والأثر، ولتدخل الأمة بعد ذلك مرحلة المرض الحقيقي- بكذبها على نفسها- بقراءتها هذه؛ ولتؤول بعد ذلك إلى ما آل إليه أمر أهل الكتاب.

إن مقصد العمل التفسيرى هو الترجمة الحقيقية لهداية القرآن من خلال التفسير، ولا ينبغي أن تقتصر الهداية على كونها خطبة وعظية أو حكمة فلسفية أو نكتة بلاغية أو حقيقة صوفية أو مسألة فقهية أو وجهة نحوية... إن الهداية القرآنية منهج شمولى متكامل ينفذ إلى كل مداخل النفس الإنسانية فيسلم فيها القلب والفؤاد، والعقل والجوارح لله تعالى. وهي منهج ينفذ إلى كل ميادين الحياة العملية والمعرفية فيسلمها لله رب العالمين.

ثم كان الذى حدث أن مفهوم التفسير أصبح يدور فى إطار الثقافة الشخصية للمفسر، وذلك على حساب الغاية التى يتمخض عنها تفسير القرآن فى حق الأمة، وهذه الثقافة ليست تلك التى تحقق للإنسان القيام بواجبه الخلافى وواجب رسالته العالمية، بل تلك الثقافة التى تبحث فى مسائل نظرية وتشبع حاجة المفسر التى أرادها من التفسير،

فلننظر إلى الطابع الغالب على مفهوم التفسير عند بعض العلماء:

فيعرفه بعضهم بأنه "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها"(٢).

وأما من اهتم بناحية اللغة فيذكر فى معناه: أنه "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التى يحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك"(٣).

وقيل فى معناه أيضاً: "هو علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"(٤).

وبالرغم من انضباط هذه المعانى واتزانها وقيمتها في بيان معاني القرآن، إلا أن هناك شيئاً ظل مبهماً، وهو ما هدف هذا الفهم لكتاب الله، وما هو مستواه بالنسبة إلى الأمة والفرد؟ أعني: الفهم المحرك للأمة نحو عملية البحث والبناء والضرب فى الأرض لقيادة

مركب المدنية وتوجيه الحياة البشرية، والفهم الذى يربط الفرد بقضايا أمته ومجتمعه ليكون عضوًا نشطاً قادرًا على مشاركة الأمة فى الخروج من أزماتها ونكباتها، ثم ما الاعتبارات والحيثيات التى ننطلق منها لتفسير القرآن؟ وما مدى تحقيقها لأهداف القرآن ورسالته العالمية؟ وما مدى اتصال العمل التفسيرى بالواقع الذى تعيشه الأمة فى عصورها المختلفة؟

لقد ذكر الزركشى رحمه الله الأصل اللغوى لهذا المصطلح، فقال: "إن التفسير فى اللغة راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله فى اللغة من التفسرة، وهى القليل من الماء الذى ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذى نزلت فيه"(٥). ويمكننا أن نستثمر هذا المعنى ونوجهه لصالح المعنى الاصطلاحى، كأن نقول مثلاً: فكذلك المفسر ينظر إلى الآية ليرى من خلالها أوضاع الأمة وعللها وأسقامها، وليرى أحوال واقعها وموقعها بين الأمم، ويرى كيف يكون القرآن هادياً ومرشدًا لها فى جوانب حياتها المختلفة، فهى أمة الخلافة، وهو رسالة الحضارة إلى البشرية كلها.

وإذا كان الأصل اللغوى لهذا المفهوم يدل على "إظهار المعنى" وبيانه كذلك(٦). فإن أولى مهماته هى إظهار هداية القرآن وإعجازه فى إطار المواجهات الحضارية بين هذه الأمة والأمم الأخرى على مختلف الصعد، وفى إطار مفهوم الخلافة الذى أنيط تحقيقه بهذه الأمة. هذا فضلاً عن المهمة الأساسية لتفسير القرآن، وهى إظهار الحلول القرآنية للمشكلات التى تواجه أمة الرسالة ابتداء، بل التى تواجه المجتمع البشرى عموماً.

ويخيل إلىّ أن مفهوم هذا المصطلح لم يأخذ مداه الذى يجلى هدى الرسالة القرآنية فى مستواها العالمى لا فى التعريف ولا فى المنهج، وهو قصور ما زال قائما فى العمل التفسيرى، فلننظر إلى الجانب التطبيقى لهذا المفهوم فى مناهج المفسرين رحمهم الله تعالى.

المنهج القديم فى التفسير:

لا يشك خبير فى أن المنهج القديم فى التفسير على اختلاف مدارسه قد كشف عن وجوه عديدة لإعجاز القرآن فى بلاغته وفصاحته ودقة تعبيره وحسن نظمه وجودة تركيبه، وما اشتملت عليه آياته من أسرار فى التشريع.. ولا يشك خبير فى أن الثقافة التى تميز بها كل

مفسر قد ظهرت بوضوح في منهج تعامله مع كتاب الله فهما وتفسيرا، ومن ثم فإن التفسير قد اصطبغ بهذه الثقافة وتلون بها، ليس في هذا ضير ولا حرج؛ ولكن الضير والحرج يكون بأن تطغى هذه الثقافة على النص القرآني المطلق فتحجب هدايته وتقزم معانيه، فيتحول التفسير إلى معوق يتربع فوق نص القرآن، لقد حدث هذا عند من ولع في جمع الروايات وتكديسها تحت النص المفسر، وقصر التفسير على ذلك، وحدث هذا بصورة أشد عند من فسر القرآن ليؤيد به مذهبه الكلامي أو الفلسفي، أو عند من يبحث عن قواعد شرعية لمذهبه في العقيدة، وكان هذا يحدث أحياناً عند من يفسر القرآن ويدعم به رأى مدرسته النحوية أو الفقهية... وفي غمرة هذه المذهبية بشتى صورها وأشكالها حُدِّدت عالمية التعاليم القرآنية، وغلبت المحلية الضيقة على هذه التعاليم.

وبدأ الطابع النظرى يغزو فهم القرآن الكريم وتفسيره على مستوى الفرد والأمة في وقت مبكر من تاريخ أمتنا؛ حتى قال ابن عمر رضي الله عنهما: لقد عشنا برهة من دهرنا وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فيتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده فيها كما تعلمون أنتم أهل القرآن، ثم قال: لقد رأيت رجالا يؤتى أحدهم القرآن فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدرى ما آمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه، ينثره نثر الدقل[7].

وحتى يُعلم مدى غلبة الصفة النظرية على العمل التفسيرى أضع بين يدى القارئ بعض الأقوال التى تدلل عليه ليعرف وجه الإشكال في مفهوم التفسير ومنهجه، وهى:

الأول: قول منسوب إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، وهو قوله: لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب[8]. وأنا أشكك في نسبة هذا القول إلى على كرم الله وجهه.

الثاني: قول للإمام الطبرى: وهو قصة تأليفه التفسير، فقد عزم على تفسير كتاب الله بحجم يبلغ مقداره ثلاثين ألف ورقة، ولما رأى الهمم والعزائم قد ماتت اختصره إلى نحو العشر فجاء على قدر ثلاثة آلاف ورقة[9].

الثالث: قول للإمام الرازى، وهو: "اعلم أنه مر على لسانى في بعض

الأوقات أن هذه السورة الكريمة – الفاتحة– يمكن أن يستنبط من فوائدها عشرة آلاف مسألة"[١٠].

وما زالت هذه المسألة الكمية تحظى بإعجاب كثير من العلماء قديماً وحديثاً، فتسمعهم يقولون– مثلاً– إن ابن العربى صنف تفسيرًا بلغ مائة مجلد، والغزالى صنف تفسيرًا بلغ أربعين مجلدًا.

ومثل هذه المبالغات تعد إشكالاً حقيقيًّا فى منهج التفسير حتى وإن تحققت فى الواقع، للأسباب الآتية:

(١) أنها لا توافق هدى القرآن الكريم فى كونه كتاب هداية وإعجاز ومنهج حياة على مستوى الأمة بل البشرية كلها، فهل يستطيع شخص واحد أن يكشف عن جميع جوانب الهداية القرآنية! ويفسر كل القرآن فى عصر واحد؟ إن تفسير القرآن قد تعرض له علماء الشريعة على وجه العموم، لكن لم يفسره عالم الاجتماع، ولا عالم الاقتصاد، ولا عالم الفلك، ولا عالم الجغرافيا... لا علماء الطبيعيات ولا علماء الإنسانيات والاجتماعيات فسروا القرآن؛ ولذلك ظلت جوانب كثيرة من هداية القرآن محجوبة مستورة.

(٢) إن من طبيعة القرآن وإعجازه أنه يتنزل فى كل عصر خاصًّا لأهل ذلك العصر؛ ليهديهم للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين، فهل فسر القرآن ليغطى هذا الجانب فى حياة المسلمين فى العصور المختلفة؟ يحل مشكلاتهم ويعالج أمراضهم.

(٣) لقد رأينا الدقة والموضوعية التى تميز بها شيخ المفسرين الإمام الطبرى، وبالرغم من الجوانب الكثيرة المفيدة فى تفسيره بعدما اختصره إلى نحو العشر إلا أنه تضمن أمورًا عديدة أضيفت إلى التفسير كالمرويات الكثيرة والقصص التاريخى والإسرائيلى... مما كان له أثار سلبية. ترى لو أن الطبرى لم يختصر تفسيره ماذا عسى أن يكتب فى تفسير القرآن؟ أجزم أنه لن يكون كتاب تفسير بعد ذلك، وكذلك الأمر بالنسبة إلى تفسير الرازى، فتفسيره لسورة الفاتحة تعلق به ما لا يمت إلى التفسير بصلة، فلو مضى على هذا النفس فى تفسير القرآن لبلغ حجم التفسير أضعافاً مضاعفةً، وإذا كان تفسيره بالصورة الحالية قد قيل فيه: فيه كل شىء إلا التفسير[١١]. فماذا سيقال لو أتم تفسيره على نحو ما فعل فى تفسير سورة الفاتحة؟ هذه هى النظرية البحتة فى تفسير القرآن، وكأن المقصود بالتفسير أن يكدس المفسر العلوم المختلفة أمام النص القرآنى أو تحته... هذا الذى حدث ويحدث فى العمل التفسيرى.

(٤) أن الرسول ﷺ لم يفعل ذلك ولم يدع إليه، بل ليس هناك ما يؤيد هذا المسلك في السنة الشريفة.

فالتفاسير التى غلب عليها طابع الحشو الروائى أزعجت فكر الأمة وشوشت عليه بتلك الروايات التى لم يستخدم فيها المنهج النقدى مما دعا ابن خلدون إلى التعليق على هذا الوضع قائلا: "امتلأت التفاسير من المنقولات عندهم فى أمثال هذه الأغراض- بدء الخليقة والفتن والملاحم وعلامات الساعة وغيرها- أخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فى الصحة التى يجب بها العمل، وتساهل المفسرون فى مثل ذلك، وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك إلا أنهم بَعُد صيتهم، وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات فى الدين والملة فتلقيت عنهم بالقبول"(١٢).

وكان مجال العقل فى هذه التفاسير محدودًا، أعنى استخدام العقل للكشف عن علل الأمة وأسقامها، وتحليل الظواهر المرضية التى تعانى منها. يقول د. الجوينى: "وقد كان الطبرى فى - تقليله من الاعتماد على العقل- متأثرًا بمنهج أستاذه داود الظاهرى، وقد استخدم منهجه فى تفسير النص القرآنى، ونستطيع أن نرى أن فى هذا الميل من الطبرى إلى تفسير النصوص تفسيرًا ظاهريًّا قريبًا نرى فيه صدى لهذه الحركة التى تتعسف باستخدام العقل فى استبطان معانى النصوص"(١٣).

قلت: لقد جعل الطبرى مجال العقل فيما يعلم تأويله كل ذى علم باللسان، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها(١٤)... وبهذا، فهو يستخدم العقل للترجيح بين الأقوال والروايات، والمنهج الذى استخدمه الطبرى فى النقد يدل على حصافة رأيه وقوة بصيرته، وهو بهذا يخالف منهج الظاهرية، لكن استخدامه العقل لتحليل الظواهر المرضية التى تعانى منها الأمة هو المحدود؛ لأن ربط التفسير بواقع الأمة يتطلب إعمالا أكبر للعقل وتفعيلاً أكثر لدوره، بل هذا ما يتطلبه الكشف عن هداية القرآن للتى هى أقوم فى عالم الأنفس والآفاق.

ولقد غلبت التجزيئية فى التعامل مع النصوص القرآنية أقصاها فى هذا المنهج حين جعل لكل آية سبب نزول، وحين كانت هناك مفاضلة بين القراءات

المتواترة، ولا أعتقد أن هذا المسلك فى التفضيل سليم.

أما حين يصير التفسير عقليًّا اجتهاديًّا فإن التلوين الشخصى يبدو أوضح وأجلى، إذ أن ثقافة المفسر ونوع معارفه هو الذى يحدد ناحية عنايته وميدان نشاطه، وما ينتفع به فى استخراج معانى العبارة، وما يعنى ذلك به قبل غيره من هذه المعانى فيتأثر التفسير بذلك كله، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير أو الاهتمام به، فأنت ترى فى جلاء أن التفسير على هذا التلوين يتأثر بالعلوم والمعارف التى يلقى بها المفسر النص، ويستعين بها فى استجلاء معانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير يكسب هاتيك العلوم نفسها ضرباً من الثروة بقدر أثره فى تاريخها"[١٥]، وهو مسلك يحتاج فيه إلى معرفة حجم ومقدار ذلك التلون الشخصى، فلابد له من قانون يحكمه ويضبطه، وبالرغم من فوائده لكننا لا ينبغى أن نغفل عن خطره!

ولم يعن المفسرون بالأحداث الجسيمة التى مر بها العالم الإسلامى ولا بقضايا واقعه فى عصوره المختلفة، ولم يتوجهوا من خلال تفسير القرآن إلى تحليل الظواهر المرضية التى تعانى منها الأمة وتوصيف العلاج القرآنى لها، ومن هنا نؤكد على فاعلية دور المفسر فى أحداث وبيئة عصره.

وكذلك من سلك المنهج الكلامى يؤخذ عليه "الوقوع فى الشيئية فى العقائد، والتفسير الحرفى للنصوص. فتصور العقائد على أنها أشياء وليست بواعث للسلوك، والجنة والنار على أنها أماكن، واليوم الآخر على أنه نهاية للزمان، والتقوى على أنها شعائر، والإيمان على أنه مظاهر، وكذلك الدخول فى معارك نظرية لا ينتج عنها أثر عملى مباشر: مثل الذات والصفات وخلق القرآن، ولو أن دلالاتها الحضارية معترف بها مما دعا البعض إلى إلجام العوام عن علم الكلام، واعتباره هوى يبعد الانسان عن العمل، ويوقعه فى المحظور منه أو المشكوك فيه"[١٦].

وينتقد الأستاذ الإمام محمد عبده التفسير حين يطغى عليه الصبغة اللغوية ويصفه بأنه جاف مبعد عن الله وكتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل، وبيان ما ترمى إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، قال: وهذا لا ينبغى أن يسمى تفسيرًا، وإنما هو ضرب من التمرين فى الفنون كالنحو والمعانى[١٧].

ويجمل الشيخ رشيد رضا أهم الأسباب التى أوقعت المفسرين فى

التقصير، فيقول: "إن الذين تصدوا لتبيين القرآن في الكتب وهم المفسرون لم يكن تبيينهم كاملاً، وكان جمال الدين يقول: إن القرآن لا يزال بكرًا، وإن لى كلمة ما زلت أقولها، وهى أن سبب تقصير المفسرين الذين وصلت إلينا كتبهم هو عدم الاستقلال التام فى الفهم، وما كان ذلك لبلادة، وإنما جاء من أمور، أهمها: الافتتان بالروايات الكثيرة، وتغلب الاصطلاحات الفنية في الكلام والأصول والفقه وغير ذلك. ومحاولة نصر المذاهب وتأويلها"[18].

وأضيف بأن هذه الكتب القيمة فى التفسير كان لها شأن كبير عند علماء المسلمين، ولكنها مع ذلك لم تؤلف للعوام من الناس، ولم يكن جمهور العوام بالذين يحظون باهتمام المفسرين، وإلا فما هى كتب التفسير التى كانت على مستوى خطاب جمهور العامة؟!

ويصف د. محسن عبد الحميد هذا الوضع قائلا: تراكمت بمرور الزمن علوم كثيرة حول آيات القرآن، وظهرت الشروح والحواشى، حتى تحولت كتب التفسير إلى ميادين للعلوم العقلية والنقلية بحيث يمكن أن تستخرج عشرات المجلدات فى علوم شتى من تلك التفاسير الضخمة.

قال: وزاد المتأخرون على ذلك كله تعقيدًا شديداً فى الألفاظ، وضغطاً متعمدًا فى العبارات، بحيث تحولت التفاسير إلى حجب كثيفة حالت دون إدراك المسلمين لمقاصد القرآن الكريم، فابتعدوا عن مواطن هدايته، فقلّ بذلك تأثيره فى عقولهم وقلوبهم ونفوسهم ومجتمعهم[19].

قلت: ولا ينبغى أن نغفل- بالرغم من هذا- عن تلك الجهود النيرة التى خدمت النص القرآنى وكشفت عن جوانب عديدة فى هدايته وإعجازه. فالإمام محمد عبده مع ألمعيته وذكائه، ومع نقده الشديد للجوانب السلبية فى العمل التفسيرى القديم إلا أنه كان قبل أن يلقى درسه فى التفسير يطلع على خمسة وعشرين تفسيرًا لكتاب الله لما تضمنته هذه التفاسير من معانٍ كشفت عن أسرار القرآن وهدايته.

وقد خدمت هذه التفاسير ثقافة عصرها، ولم يقصر أصحابها فى النصح لكتاب الله تعالى. لكن الأمة مع ذلك مطالبة بأن تراجع وتجدد فهمها وطريقة تعاملها مع القرآن فى كل عصر، فتنظر فى القرآن من خلال الواقع، وتنظر إلى الواقع من خلال القرآن؛ لتتحصل على الهداية القويمة فى آفاق النفس، وفى

آفاق الكون، ولتأخذ مكانها الذى أراده الله تعالى لها بين الأمم والشعوب، ومن هنا يبرز دور المفسر ومسؤوليته الجليلة فى الحياة العملية.

المنهج الحديث فى التفسير:

أما التفسير الحديث للقرآن الكريم فقد تعددت مدارسه، وتنوعت مناهجه وتفاوتت قرباً وبعدًا من المفهوم الحقيقى لمعنى التفسير وغايته، وجمع بين أغلب هذه المدارس النزعة الإصلاحية على اختلاف ملحوظ فى اتجاهاتها وأسلوبها وقضاياها ومحاور اهتمامها. وكما تلون التفسير القديم بالثقافة الشخصية والحصيلة العلمية للمفسر، فكذلك التفسير الحديث واجه بعضه نزعة مثلها أسلوباً وموضوعاً.

ونشأت تفاسير أخرى تحاكى المنهج التقليدى بحذافيره، وتجاريه من كل ناحية، ولا تفارقه إلا فى النزر اليسير الذى يرجع فى الغالب إلى الأسلوب، أو إلى بعض القضايا الجزئية الأخرى، ولم يدرك أصحابها مفهوم التطور فى العلوم بوجه عام، وفى علم التفسير على وجه الخصوص، وأنه مرتبط بالحياة العملية الواقعية للناس: "إن ضرورات التطور تقضى بتعديل منهج التفسير القديم تعديلاً يناسب فى حكمة وروية مقتضيات الفكر الحديث"[٢٠]. بل ومقتضيات الحياة الحديثة من جميع نواحيها.

وأشهر هذه المدارس- فى رأيى- أربعة، وهى: المدرسة العقلية الإصلاحية الاجتماعية، وقامت أصولها على دعاة الإصلاح: جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا. والمدرسة العلمية، وكان من أبرز الدعاة إليها قولاً وعملاً الشيخ طنطاوى جوهرى، ومن سلك مسلكه. والمدرسة الأدبية، وهى المدرسة التى نادى بمنهجها ووضع أسسها الشيخ أمين الخولى ومن تأثر به. والمدرسة الحركية، وهى مدرسة الأستاذ الشهيد سيد قطب.

لقد تفجرت مع بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر ثورة إصلاحية فى العلوم الإسلامية على يد المفكر المصلح جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده، ثورة تدعو إلى التجديد فى منهجية النظر والبحث فى العلوم الإسلامية، وكما هى ثورة فى عالم الفكر، كذلك هى ثورة فى عالم الواقع، فوجهت اهتمامها للإصلاح ومحاربة كل مظاهر الانحراف والفساد، ما يتعلق منه بالعقيدة، وما يتعلق بالسلوك العملى، من بدع وخرافات، وقصص وحكايات غزت العقلية الإسلامية وأورثتها الكسل

والخمول والتقوقع، وأوجدت فيها قابلية لغزو استعماري صليبي مرة أخرى.

لقد كان فساد العقيدة والجمود في نظر الأستاذ الإمام محمد عبده من أهم الأسباب المباشرة عن كل ما تعانيه الأمة من الخلل والانحراف في شتى ميادين حياتها؛ ولذلك كان أهم ميدان تتركز فيه جهود إصلاح هذه المدرسة هو ميدان العقيدة، كي تصحح في نفوس الناس وتقوّم، يقول الأستاذ العقاد مقدرًا تلك الجهود: "إن أكبر ما استفاده العقل السليم المستنير من فكرة الأستاذ الإمام في الإصلاح والحرية الإنسانية أنه أعاد إليه الثقة بعقيدته في هذا العصر الحديث، ورفع من طريقه إلى العمل عقبات الجمود والخرافة والتقليد؛ لأنه زوده على قواعد دينه بفلسفة الحياة التي يقابل بها فلسفات الغرب المتسلطة عليه من جهة السطوة أو من جهة الإيمان بالعقائد والآراء؛ ولهذا كانت ردوده على فلاسفة الغرب ومفكريه أهم وأجدى"(٢١).

لكن مع عودة ثقة الأمة بدينها وعقيدتها إلا أنها لم تزل في ذيل القافلة ومؤخرة الركب، ولم يشفع ذلك نهضة شاملة في أي مجال من مجالات الحياة، مما يعني وجود خلل في منهجية الإصلاح، أو في تشخيص المرض الذي تعاني منه الأمة، فالأمام محمد عبده رأى أن أزمة الأمة كامنة في ضعف عقيدتها وما يغزو عقليتها من بدع وخرافات، فإذا كان قد أعاد ثقة المسلمين بعقيدتهم- كما وصف الأستاذ العقاد- فلم بقي حال الأمة كما هو؟!!

يقوم الشيخ محمد فاضل بن عاشور جهود الإمام في الإصلاح فيقول: "لقد ذهب الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وترك وراءه تلك المشكلة التي وضعها، ووضعها أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني من قبله: مشكلة تأخر المسلمين، وفساد أوضاعهم، على رقي دينهم وصلاح عقيدته وشريعته وآدابه في المظهرين: الفردي، والجماعي، مشكلة قائمة معضلة، لم تتناولها الحلول، ولا انفتحت مقفلاتها لمسلك الانفراج، ومداخل التحرير، فإذا الجمود الذي حاول الأستاذ الإمام- أول ما حاول- أن يجعله علة تُردّ إليها أعراض المشكلة ومظاهرها قد أصبح هو بذاته من أوضح مظاهر المشكلة، وأبرز أعضائها.

وبقي الناس ينادون بالرجوع إلى الدين، وفهمه حق فهمه، وتجريده من البدع، وتبرئته من الخرافات، ظانين أن الإسلام كما كان، مجلبة للصلاحين: الفردي والاجتماعي، والقوة القومية، والنهضة الفكرية، وأنه سيعود كذلك

إذا ما رجع الناس إليه، وأدركوا أسراره ومعانيه، ورفعوا ما بينهم وبينه من غشاوات البدع، وحجب العوائد الفاسدة، والخرافات الباطلة، وهم فى ذلك بمنزلة من يدعو المريض ليصح، ويدعو المغمى عليه ليفيق، بدون أن يحاول معرفة ما تسبب فى مرضه، أو الإغماء عليه، وبدون أن يعرف ما هو الأجدى فى نقله من حال النوم إلى اليقظة، ومن حال الغيبوبة إلى الشعور"(٢٢).

ومع هذا فالأستاذ الإمام له فضل لا ينكر فى اتجاهه هذه الوجهة الفريدة، وتوجيه التفسير إليها بالرغم مما قدمه من جهود إصلاحية اعتراها الخلل أحيانا، وافتقرت إلى العمق والشمول؛ ذلك أن عملية الإصلاح يجب أن تولد فى بيئة طبيعية واضحة المعالم والأطر والضوابط، ولا يكون الإصلاح ردة فعل على أوضاع خاطئة سيئة، فلربما أدت ردة الفعل هذه إلى خلل فى كيفية المعالجة أو أسلوبها أو ميدانها، ثم إن الإصلاح لابد أن يتصف بالعلمية والموضوعية فيراعى فيه فقه المقاصد، وفقه الأوليات والموازنات... وأن يعى المصلح ظروف الواقع ومجريات الأحداث فيه، وينظر إلى المشكلة من جذورها لا من أعراضها أو مظاهرها، فيوضع المجتمع كله- من غير إهمال للفرد- تحت "مجهر قرآنى" وتجرى عليه عملية بحث شاملة، هادفه إلى معرفة الداء العضال الذى أصابها، غير مرتبط هذا البحث بفترة زمنية محددة، وغير منفصل عن تفسير القرآن وفهمه، فمسؤولية علماء الأمة أن يقوموا بهذا الدور فى كل الأحوال والأزمنة والأماكن، فمثلهم كمثل الطبيب الذى يشرف على المريض، فالمرض داء أصاب أمتنا حتى تمكنت جذوره فى المجتمعات الإسلامية على اختلاف عصورها، وشملت أعراضه كل مجالات حياتها.

ولعل الأستاذ الإمام أول مفسر حديث يجعل تفسير القرآن مرتبطاً بالحياة الواقعية للناس، وكان لا يتبع فيه الطريقة الملتزمة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته، ولكنه كان يقرأ الآية من القرآن، ويفيض فى شرح معانيها، واستخراج أسرار حكمتها على طريقة لم يسبق إليها، ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبيناً فسادها بالمقارنة، ومستمدًا من الهدى القرآنى ما يوضح ضررها، ويشير إلى ما يدفع خطرها... كان درس التفسير سائرًا على منهج الاعتناء بحاجة العصر، وعدم التقيد بما

هو موجود فى كتب التفسير، وتـدارك مـا خلـت منـه مـن مرامـى الحكمـة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير"[٢٣].

لقد عدَّل الأستاذ الإمام فى الأسس المتبعة فى التفسير؛ كإخضاعه حوادث الحياة القائمة فى وقته لنصوص القرآن الكريم، واعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة، واعتبار السورة وحدة واحدة، وإبعاد الصنعة اللغوية عن مجال التفسير، وعدم إغفال الوقائع التاريخية فى سير الدعوة إلى الإسلام عند تفسير الآيات التى نزلت فيها[٢٤].

ولقد أعاد الأستاذ الإمام بهذا المنهج دور القرآن فى الحياة العمليـة، وأزال كثيراً من الحجب التى صرفت الناس عن هدايته؛ لأن مفهوم التفسير عنده قد اتخذ معناه العملى، ومجاله الواقعـى، وقـد صرح بالمراد الحقيقى من تفسير القرآن، فقال: "التفسير الذى نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين، يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، وما وراء هذه من المباحث تابع له، وأداة أو وسيلة إلى تحصيله". "وإننا نعتقد أن المسلمين ما ضعفوا أو زال ما كان لهم من الملك الواسع إلا بإعراضهم عن هداية القرآن، وأنه لا يعود إليهم شىء مما فقدوا من العز والسيادة والكرامة إلا بالرجوع إلى هدايته، والاعتصام بحبله"[٢٥].

وهكذا فإننى لا أفرق بين المصلح وبين المفسر، فكل مفسر يكون مصلحاً، والعكس صحيح أيضاً.

لكن هذه المدرسة وإن دعت إلى التعامل مع القرآن على وجه موضوعى إلا أن الفكرة لم تتجل بصورة عملية أو واقعية واضحة، غاية الأمر أن المفسر يعرض أهداف السورة ومقاصدها، ثم يميل عند تفسيرها إلى المنحى التجزيئى.

وكانت النزعة العقلية عند الأستاذ الإمام والتى كان فيها متأثرًا بمذهب المعتزلة قد تركت بصماتها على تفسيره للقرآن سلبًا وإيجاباً، كان الجانب السلبى متمثلاً فى تضييق مجال الغيبيات، وتفسير كثير منها تفسيرًا ماديًا، وأدت هذه النزعة إلى إنكار بعض الأحاديث الصحيحة، أو حمل فهمها على مذهبه العقلى يسعفه فى ذلك تمكنه من علوم اللغة والبلاغة، فلقد فسر بعض آيات القرآن على غير وجهها، وابتغى فيها غير سبيلها[٢٦].

إن هذه النظرة كان سببها الوضع المأساوى للحال الذى وصلت إليه الأمة، إضافة إلى الهجمة العلمانية الشرسة على تعاليم هذا الدين فى زمن

بدأ العلم فيه يقفز قفزات مذهلة، فكان علي الأستاذ الإمام أن يغير هذا الوضع بتفسير ينسجم ورؤى العقل المعاصر؛ وهو أمر لا يسوغ مهما كانت الدوافع إليه.

وقد أخذ المفكر المسلم مالك بن نبى على الجهود الحديثة فى التفسير عدم تحديدها لمنهجها الكامل رغم عنايتها بالجوانب الاجتماعية، وأخذ على صاحب المنار عدم اهتمامه بوضع منهج فى التفسير الذى كتبه كذلك، ووصف بأن همه كان أن يخلع على القديم صبغة عقل جديد، ومع أنه لم يعدل طريقة التفسير تعديلاً جوهريًا، فإنه قد خلق فى الصفوة المسلمة التى تعشق التجديد الأدبى اهتماماً بالنقاش الدينى"[٢٧].

وكذلك ما يتعلق بالجانب العملى التطبيقى حيث طغت عليه الصفة النظرية فكان سبيل الإصلاح يعتمد على مجرد الوعظ أو الإقناع المنطقى المجرد، أقول: ومع ذلك، فإن ثورتها التجديدية التى أحدثتها فى ميدان التفسير ظلت مؤثرة فى كل المدارس التفسيرية التى جاءت بعدها على تفاوت بينها فى مقدار هذا التأثر ومجاله، ويؤخذ على هذه المدارس أنها لم تستوعب وجه الخلل فى اتجاه هذه المدرسة فى تعاملها مع كتاب الله وتفسيرها له.

ويأتى شيخ المدرسة العلمية طنطاوى جوهرى- رحمه الله- كاشفاً- بسرعة مذهلة- عن علل الأمة وأمراضها وأسباب تخلفها، ومبيناً الدواء الحقيقى لهذه الأمراض والذى إن تناولته أمكنها أن تلحق بالأمم الأخرى من حولها!! وقد كشف عن الأسباب التى دفعته لاتخاذ هذا السبيل فى تفسير القرآن، فيذكر أن باعثه على ذلك هو غرامه بالعجائب الكونية، وإعجابه بالبدائع الطبيعية مما فى السموات والأرض من مخلوقات، وأنه تأمل الأمة الإسلامية وتعاليمها الدينية، وبين أنه بسبب إعراض العقلاء وبعض أجلة العلماء عن هذه البدائع أخذ يؤلف كتباً شتى؛ لتنهض حياة الأمة!! وبين أنه كان يقوم- فى مختبره- بعملية مزج بين الآيات القرآنية والعجائب الكونية، وأنه جعل آيات الوحى مطابقة لعجائب الصنع فى كتبه تلك، ثم رأى أن هذا لم يشف غليله، فانكب على تفسير القرآن ليجعل هذه العلوم فى خلاله!![٢٨]. وهو مقصد غير صحيح ابتداء، لقد ظن الشيخ طنطاوى أن شفاء الأمة يتوقف على حقنة طبية أخذ مصلها من خليط

العلوم الحديثة، فإذا ما حققت بها قامت تمشى بلا عناء!!

ولم يسلك الشيخ طنطاوى منهجاً معيناً فى موسوعته التفسيرية إلا فى نزر يسير جدًّا يرجع إلى تقسيم آيات السورة إلى مجموعات، وبيان معانى الآيات باختصار شديد، ثم يتفرغ بعد ذلك إلى ما عزم عليه فيورد تحت الآيات موضوعات كثيرة متنوعة لا تمت إليها بصلة، ولا تدرى ما المنهج الذى اتبعه فى اختيارها، ولم يسلك فى ذلك منهجاً محددًا، وهذا ما قصده المفكر المسلم مالك بن نبى حين ذكر أن التفسير الكبير الذى ألفه الشيخ طنطاوى جوهرى، والذى يعد إنتاجاً علميًّا أشبه بدائرة معارف لا ينطوى على أقل اهتمام بتحديد منهج"[٢٩].

لقد بالغ الشيخ طنطاوى رحمه الله فى منحاه العلمى هذا، وتعثر معه كل من تبع هذا المنحى؛ "لأنه يقوم على اقتلاع العلم من جذوره فى الغرب، وأخذ آخر منجزات العلم دون التصور العلمى للعالم الذى ينشأ بناء على تطور العلم، وظروف نشأته، وتغييره للوعى الاجتماعى القومى لدى الشعوب، والشهادة فى سبيله، فأخذ العلم دون التصور العلمى يجعل العلم بمجرد ترجمات ومعارف دون أن تحدث إعادة بناء لتصورنا للعالم على أساس تصور علمى، ونكون كالحمار يحمل أسفارًا، مثقفين وعلماء يحملون المعارف وعاجزين عن تحليل الواقع علميًّا"[٣٠].

وهذا لا يعنى إنكار التفسير العلمى، ولكن المنكر: أن يلهث التفسير وراء العلم ليكون مصدره الثرّ، ومنبعه المعين. إن الحقائق العلمية التى تكشف عن نواميس هذا الكون وسننه ترد تحت النص القرآنى لا تفسيرًا له وتحديدًا لمعناه، بل ليأنس بها ذلك المعنى، ويتقرب بها مدلوله من الأفهام.

إن المنهج الفعال الذى يتخذه المفسر سبيلاً للإصلاح لا يتوقف نجاحه على صلاح نية المفسر وحسن قصده وسلامة دينه وخلقه فحسب؛ لأن هذه الأمور لا غنى عنها أبدًا بالنسبة إلى المفسر الذى اتخذ سبيل الإصلاح، إضافة إلى أهلية المفسر من حيث العلم والخبرة بالواقع، وشمولية النظر إلى المجتمع الإسلامى والظروف المحيطة به؛ ليتمكن بعد ذلك من القدرة على تنزيل النص القرآنى على الواقع، والانطلاق من الواقع إلى النص؛ ليكشف عن علل ذلك الواقع وأمراضه.

وجاءت المدرسة الأدبية التى رأت أن يدرس القرآن على أساس أنه كتاب العربية الأكبر متجاوزة الخلل فى المناهج

السابقة بدون إصلاح أو تعديل حقيقي؛ لتوجب أن يفسر القرآن تفسيرًا موضوعيًّا أدبيًّا، وتتجه به إلى زاوية ضيقة لا تجعل الإصلاح أو مقاصد القرآن مباحث أولية، فالأستاذ أمين الخولى مؤسس هذه المدرسة يرى أن مقاصد التفسير من حيث كونه محققاً لهداية القرآن ورحمته، مبيناً لحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذى يجذب الأرواح... كلها مقاصد ثانوية، "وأنه ليس هو الغرض الأول من التفسير، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق، وغرضاً أبعد، تنشعب عنه الأغراض المختلفة، وتقوم عليه المقاصد المتعددة، ولابد من الوفاء به قبل تحديد أى مقصد آخر، سواء أكان ذلك المقصد الآخر علميًّا أم عمليا، دينيًّا أم دنيويًّا، وذلك المقصد الأسبق والمقصد الأبعد هو النظر فى القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبى الأعظم، فهو الكتاب الذى أخلد العربية، وحمى كيانها، وخلد معها، فصار فخرها وزينة تراثها... وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً؛ وفاء بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس، فالقرآن كتاب الفن العربى الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك فى الدين أم لا... ثم لكل ذى غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبى أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع أو اعتقاد أو أخلاق أو إصلاح اجتماعى أو غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد، ودراسته دراسة صحيحة كاملة مفهمة له، وهذه الدراسة هى ما نسميه اليوم تفسيرًا؛ لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها"[٣١].

وجملة القول: أن التفسير اليوم فيما أفهمه هو الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج، الكاملة المناحى، المتسقة التوزيع، والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبى محض صرف، غير متأثر بأى اعتبار وراء ذلك، وعليه يتوقف تحقق كل غرض يقصد إليه[٣٢]. وهذا يقضي بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً لا كما هو

عليه ترتيب المصحف، فهناك مئات عديدة من الموضوعات القرآنية لم يتضح فى أذهان المسلمين موقف القرآن منها، وهو اتجاه حميد فى فهم موضوعات القرآن وحقائقه، وإن اختلفنا فى طريقة وأسلوب الوصول إليها، أو فى الدوافع والبواعث كذلك.

ومما يؤخذ عليها هذا الاقتصار على العربى ومن وصلتهم بالعروبة صلات وثيقة، وأنهم وحدهم الذين يدرسون كتاب الفن العربى الأقدس، وكأنهم وحدهم المخاطبون بهذه الرسالة، وفى هذا ما ينأى بمباحث الإعجاز عن تمثل أصيل لمعان إنسانية عامة، فقصر مباحث الإعجاز على هؤلاء لا يتفق وطبيعة تلك المعجزة الخالدة، التى تسمو على المكان والزمان[٣٣].

"وعلى الرغم من أن المنهج الأدبى للتفسير يدعو إلى تفسير القرآن موضوعًا موضوعًا فإنه لا يقدم خطة لتحديد الموضوعات التى يتناولها هذا التفسير، أو خطة لتصنيف القرآن تصنيفًا موضوعيًّا، ولكن من الملاحظ أن أمين الخولى فى تطبيقه لمنهجه هذا- أو تطبيق تلاميذه له بتوجيه منه- قد اختار موضوعات تنحو إما منحى أدبيًّا مثل قصص القرآن أو تشبيهاته وأمثاله، والقسم القرآنى والفن البيانى فى القرآن الكريم، وإما منحى نفسيًّا اجتماعيًّا مثل السلام والإسلام، أو القرآن والحياة، القادة والرسل، حكومة القرآن، الحكم بما أنزل الله، الطغيان فى العلم والمال والحكم، وغير ذلك من موضوعات ذات وحدة واتساق"[٣٤].

ولا يشير المنهج الأدبى إلى كيفية تفسير القرآن إن كانت ستقوم به لجنة تضطلع بهذه المهمة، فالموضوعات المذكورة آنفاً يتحكم فى اختيارها التخصص الشخصى الذى سيتخلى بالضرورة عن مكانه إن ما أوسدت المهمة إلى هيئة ما، ومثلما لم يقترح المنهج الأدبى الموضوعى خطة بعينها لتصنيف القرآن موضوعيًّا سكت عن طريقة ترتيبه تاريخيًّا، بل لم يحل إلى ترتيب بعينه يراه أفضل بالرغم من أنه يرى فى هذا الترتيب خطوة لابد من القيام بها قبل الإقدام على التفسير، ولا مفر من الاعتراف بأن هذا الترتيب التاريخى يشكل الصعوبة الحقيقية فى المنهج الأدبى فى التفسير، بل إن هذه الصعوبة تكاد ترتفع إلى حد الاستحالة والتعذر[٣٥].

ومحصل هذه النظرة حملها القرآن إلى دائرة اهتمامها وتخصصها ليصطبغ التفسير بها ويتلون، وليقع بعد ذلك فى ما وقعت فيه المناهج السابقة من النظر

إلى القرآن من منطلقات نظرية أو ثقافات شخصية. والمنهجية العلمية في النظر إلى القرآن تستلزم البقاء مع غايات الشريعة ومقاصدها: ووظيفة الأمة ودورها يحتمان عليها أداء الرسالة على وجهها، وعدم تجاوز ميراث النبوة، أو الاشتغال بأى شيء آخر عنه، إننا لن نجد قومًا تأثروا بالقرآن من ناحية بلاغته وأسلوبه وجودة نظمه وبيانه كالقوم الذين تنزل عليهم القرآن، لكنهم مع هذا التأثر الذى خشعت له قلوبهم، واقشعرت له جلودهم وأبدانهم لم يفهموا القرآن فهماً نظريًّا جماليًّا، بل كانت نظرتهم إليه نظرة علمية عملية، وكان همهم الأكبر أن تترجم نصوصه على أرض الواقع؛ حتى قال عنهم من قال: "لو رأيتم أصحاب رسول الله ﷺ لقلتم إنهم مصاحف تمشى على الأرض"، إننا نسعى إلى فهم للقرآن لا يجعل منه متعة أدبية أو جمالاً بيانيًّا غاضين الطرف عن مقاصده الأولية، وينبغى أن نعود إلى القرآن لكى نقيم ذلك المجتمع الذى كان ينادى فيه على من يأخذ الزكاة فلا يأتى أحد، ولا يمكننا بحال تحت أى شعار أو أى غرض أن نتجاوز هذه المقاصد التى تنزل القرآن يهدى إليها بأبلغ أسلوب وأحكم منطق، فلا نشتغل بالأسلوب عن المعنى نفسه، ولا نشتغل بظاهر النص على حساب روح النص وحقيقته ومقاصده، ولذا فإن منطلقاتنا إلى القرآن تهدف إلى إصلاح النفس، وإصلاح المجتمع الذى يتأهل ليقوم بدوره القيادى؛ لتحقيق العبودية لله بكل معانيها، وفى كل اتجاهاتها.

ومما يؤخذ على هذه المدرسة أنها أسرفت فى التفسير الأدبى للقرآن إلى حد أخرجها عن جادة الحق والصواب فأصبحت ترى- أو يرى بعض تلامذتها المتشددين فى تطبيق هذا المنحى بعبارة أدق- أن القصص القرآنى قصص أدبى أولاً وأخيراً، وأن القصة القرآنية ليست عرضاً تاريخيًّا نطلب فيه المطابقة الواقعية للصدق العقلى[٣٦]. بمعنى أن القصص القرآنى ليس قصصًا حقيقيًّا، بل هو من قبيل الخيالات والتصورات، وهذا اعتداء لا يغتفر، ولا يليق بجلالة القرآن وقدسيته!!

وتأتى المدرسة الحركية التى اختارت الأسلوب الأدبى شكلاً وقالبًا للتعبير عن أغراضها وأهدافها من فهم القرآن، وتفسيره على ضوء ذلك، وليس هذا الشكل أو القالب إلا منهجاً آخر اتخذه صاحبها لبيان النواحى الجمالية فى أسلوب القرآن وبيانه، وهى مدرسة تلتقى فى أهدافها وغاياتها مع مدرسة

الأستاذ الإمام محمد عبده، لكن مع هـذا يبقى لها استقلاليتها في جوانب كثيرة، وإنتاجها العلمي كله بقـي محصورًا فـي "فـي ظـلال القـرآن"، ومعظـم الذيـن درسوا الظـلال اقتصروا علـى إشـاعة أفكـاره بصـورة أو بـأخرى؛ ليفصلـوا بذلـك بـين العمـل الفكـرى والعمـل التفسيرى.

لقـد تعـرض صـاحب الظـلال رحمـه الله لقضايا الأمة ومشكلاتها من خـلال تفسيره، وحاول أن يتصـور الحـل لتلـك المشكلات، وذلك بأن تعود إلى القرآن، لكن محاولاته تلك غلـب عليهـا الجـانب الوصفـي الوعظـي المجـرد عـن الحلـول الميدانية، والاقتراحات العملية. لقد جعل المسلم على بينة وبصيرة من قضايـا دينـه ودنياه، وكان عـاملاً مهمـا مـن عوامـل بنـاء الشـخصية المسـلمة الحديثـة التـى اقتنعت بأفكاره واتبعت خطاه، فكان لها جهد لا ينكر فى الإسهام فـى إحـداث الصحـوة الحديثـة فـى المجتمعـات الإسلامية.

لقد كـان الإقنـاع الفكـرى النظـرى ميزة للظـلال ومـأخذًا عليـه فـى الوقـت نفسه: ميزة؛ من حيث أنـه استطاع أن يبنى الحصانة الكفيلة بإبقاء المسلم علـى معتقـده سليمًا معـافىً. ومـأخذًا؛ لأن الأفكار إن لم تأخذ طريقهـا فـى الواقـع العملـى فتنهـض بهـا الأمـة مـن كبوتهـا يكون عجزًا حقيقيًّا لذلك الفكـر الـذى أهمـل الاسـتفادة مـن ذلـك الواقـع وإمكاناته علـى قـدر الظـروف المتاحـة، والأحوال المعيشة ما دمنـا نعيـش عصـر الجاهلية. هذه الترجمة العملية قد حظيت باهتمـام بـالغ عنـد مؤسـس حركـة الإصلاح الجديدة الإمام حسن البنا، وإن كان سيد قد ترجـم عمليًّـا ببـذل نفسـه فـى سبيل الفكـرة التـى يحملهـا، إلا أن الأمـر حـين يقـاس مـن وجهـة تفسـير القرآن يلاحظ أن الأفكار النظرية المجردة هـى الصبغـة الجديـدة لهـذا الاتجـاه فـى التفسير، وتنحصر هذه الأفكار فى بعض القضايا المهمة؛ ذلك لأنهـا لم تـبن علـى التتبع الدقيق للآيـات القرآنيـة ومعانيهـا وتطبيقاتهـا فـى حيـاة الرسـول ﷺ للخروج بالحقائق والمواقف القرآنية، ثـم اقـتراح الأسـلوب العملـى لترجمـة هـذه الأفكـار والحقـائق علـى أرض الواقـع، ومن المعروف أن سـيدًا كـان- أحيانـا- يفسـر الجـزء مـن القـرآن فـى غضـون شهرين فقط.

لقـد غلـب الطـابع الفكـرى علـى الظلال، كيف لا، وهـو يواجـه جاهليـة مستفحلة فى كل ميـادين الحيـاة، لكـن هذا الفكر كان يبتعـد عـن التفسـير فـى كثير مـن الأحيـان، ولقـد تفجـرت فـى

الظلال أفكار اتخذت مسارها إلى قلوب الناس إزاء الأوضاع الجاهلية التى تعيشها الأمة، هذه الأفكار التى تميزت بالقوة والشدة كانت عقبة لمن جاء بعده فيما يتعلق على وجه الخصوص بقضايا الحكام والحاكمية والجاهلية والعزلة، وهى عقبة تم تجاوزها بكل هدوء من أبناء الحركة نفسها، ولئن ضجر سيد رحمه الله من الفقه النظرى الذى أطلق عليه فقه الأوراق، فقد جاء بعده من يضجر ببعض الأفكار الورقية!!

ذكر مالك بن نبى فى استعراضه لجهود الإصلاح التى التزمت الجانب النظرى وبين تلك التى جعلت من الآية القرآنية إلزاماً بالتجدد وليست أداة تجديد فحسب- أن المجتمع الإسلامى الأول لم يتأسس على عاطفة مجردة أو شعور ساذج، بل قام على عمل جوهرى هو "المؤاخاة" بين الأنصار والمهاجرين، وكان ذلك ميثاقاً لتلك الحركة الحديثة التى حاولت التأليف بين أعضاء المجتمع تأليفاً يحمل معنى المشاركة فى الأفكار والأموال، ولم يكن لزعيمها من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه، ولكنه القرآن الذى يحرك الحياة، وإذ كانت الحركة الإصلاحية التقليدية لم تقم إلا على الأساس ذاته، أى على القرآن، فإن الآية القرآنية لم تكن لتستخدم فى منهجها إلا بوصفها وسيلة منطقية تساق لغرض تعليمى، فالقرآن فى منطقها معلم يقدم لها مقاييس من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وأدلة تدين بعض التقاليد والبدع التى لا تتفق وما جرى عليه السلف، وهو أيضاً نموذج جمالى، بل مجموعة من المقاييس الأدبية تستخدمها بعض العلوم الاستنباطية كعلوم البلاغة، وفى كل هذه الحالات، لم تكن الفكرة القرآنية لتمس ضمير المسلم أو طبيعته، لا تمس مجال حياته، وجوانب فكره ومناحى سلوكه فهى بذلك أداة للتجديد أكثر من أن تكون إلزاماً بالتجدد، وهذا ولا شك أمر مهم، إذ كان على أية حال أساس النهضة الراهنة؛ فالتجديد هو التفسير النفسى لما أطلقنا عليه لفظة التكديس، ولكنه يعد أيضا نوعاً من الشرط المادى الضرورى لعملية التجدد؛ تجدد النفس الذى هو جوهر النهضة على حين يعد التجديد الذى يتصل بالفكر وحده إصلاحاً ظاهريًّا(٣٧).

ويرى أن مشكلة التفسير تظل خطيرة بالنسبة لاعتقاد المسلم من جهة، وبالنسبة لمجموع الأفكار الدارجة التى هى أساس الثقافة الشعبية من جهة أخرى، ومن المعلوم أن كل مجتمع

يحتوى مشكلة أفكار دارجة تحرك الجماهير، كما يحتوى مشكلة أفكار علمية تخص المثقفين، وكما أن هذه تحدد لدى القادة والعلماء حلولاً نظرية لبعض المشكلات، فإن تلك تحدد السلوك العملى للجماعات إزاء هذه المشكلات التى تصادفهم فى الحياة، ففى العالم الإسلامى توجد طبقة مثقفة مقتنعة بحركة الأرض، ولكن هناك جمهورًا كبيرًا من الدراويش، وشعباً من الجهال من كل نوع يصر على اعتقاده بأن الأرض ساكنة تحملها العناية على قرن ثور، وهذه الفكرة الدارجة قد تؤثر فى توجيه التاريخ أكثر من الفكرة العلمية؛ لأنها تستند إلى خرافة مفسر غير موفق يرى الأرض على قرن ثور، ولنأخذ مثلاً "البوصلة ومقياس الزاوية" فعلى الرغم من أنهما من إنتاج أفكار المسلمين الفنية، فإن العالم الإسلامى لم يستخدمها مثلاً فى اكتشاف أمريكا؛ لأنه كان مشلولاً آنذاك عن التقدم العقلى والاجتماعى بأفكار شعبية ميته. أليست هذه المأساة التى أراد الغزالى أن يعبر عنها فى بيته المشهور:

غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجد　　لغزلى نساجاً فكسرت مغزلى

إن مشكلة التفسير القرآنى على أية حال هى مشكلة العقيدة الدينية لدى المتعلم، كما أنها مشكلة الأفكار الدارجة لدى رجل الشارع، ومن هاتين الوجهتين ينبغى أن يعدل منهج التفسير فى ضوء التجربة التاريخية التى مر بها العالم الإسلامى[٣٨]. ويعنى مالك بن نبى بمشكلة العقيدة تصور المفسر لمفهوم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينها، هذا التصور الذى لم يتمثل فى العمل التفسيرى، أو قل لم ينبثق العمل التفسيرى منه، لا أن المفسر يواجه مشكلة فى التصور الصحيح لمفهوم العقيدة أو معناها، كلا. بل يعد العقيدة أو الفكرة الدينية التى تدفع إلى العمل، والتى تجعل من المسلم مثلاً ريادياً من أسس النهضة الحديثة بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية، فيقول: "إن الذى ينقصنا هو العمل بموجب العقيدة الإسلامية، الإسلام وحده هو الذى يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة والخلافة المبدعة، ويدخلهم فى حلبتها، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة ضرورية ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات إلا بقدر تسخيرها لحاجات أبعد وأسمى وأجل من الحياة اليومية، ونحن لا نرى لعقيدتنا الإسلامية هيمنة على طاقاتنا الاجتماعية، ولهذا فهذه الطاقات معطلة تماماً؛ لأننا جعلنا من الإسلام وسيلة

للحياة الأخروية، بينما كانت فـى عهـد رسـول الله عليـه صلـوات الله وأزكـى سلام وسيلة النجاة فى الحياة الأخرويـة، وأيضا وسيلة المجد والعزة والحضـارة فـى الحياة اليومية"[٣٩].

أما ما ذكره بشـأن مشـكلة الأفكـار الدارجة فهى الأخرى ترجع إلى التصـور الحضارى للعقيدة، وليس سببًا منفصلاً، وعلـى افـتراض أنـه يعــد مشــكلة فــى التفسير فذلك على نطاق ضيق جدًّا. إلا إذا عنى بالأفكـار الدارجـة تلـك التـى استقت مادتها من الإسرائيليات وغيرها، فهى بالفعل كان لها أثرهـا السـيئ علـى أفكــار المسـلمين، وتصبـــح المشـــكلة الحقيقيـة للتفسـير إذن هــى التوظيــف الحضـارى للعقيـدة الإسـلامية، هـــذا التوظيف الذى لو بات فى عرف المفسر المشكل الحقيقى لتغيرت وجهـة التفسـير منذ أمد بعيد.

ويتصل بهذه المشكلة أو يتفرع عنها أن النزعة الفردية لما طغـت علـى تفسـير القرآن أوجدت نوعًا من الانعزالية التـى لا تعطى فرصة أو مجالاً للنقـد، وبعبـارة أخـرى، هنـاك هـوة أو فجـوة بـين كـل اتجاهــات التفســير، ولــو أن العمــل التفسيرى بنى بعضه على بعـض، وابتـدأ الآخر مـن حيـث انتهـى الأول لتعدلـت مناهج التفسير فى عهـد مبكـر؛ بسـبب أن الآخـر لا يمكنـه أن يبنـى علـى الأول قبـل أن يقـوم بعمليـة نقـــد وتمحيـــص، وتعديـل وتقويـم؛ لـردم الهـــوة، وغلـــق الفجوة، والانطلاق من أرضية صلبة نحو أفاق أوسع، ومجالات أرحـب فـى فهـم القـرآن وتفسـيره، وهـذا فـى رأيـى مـــا نحتـــاج إلى إدراكــه اليـــوم خاصــة وأن العلماء الموسـوعيين قـد نـدر وجودهـم، ومما يعوض عن ذلك ويسد النقص قيـام جهود جماعية تتعاون لإعادة دور القرآن فى الحياة العملية.

وبعد كل هــذا التجـوال فـى منـاهج التفسير يمكننــى أن أقـول- ولسـت أول من يقول: إن التفسير الموضوعى للقـرآن هو البديل الذى أراه ضروريًّـا وعصريًّـا، ونعنـى بـه حصـر الآيــات التــى تعــالج موضوعًا معيناً إن على مستوى القـرآن أو علـى مسـتوى سـورة منـه ودراسـتها دراسة علمية منهجية [*]. وترجـع أهميـة طرحه كبديل تفسيرى منهجى لأسـباب عديدة، منها: أنه يضع حـدًّا للاختـلاف بـين العلمـاء فـــى كثــير مـــن المفـــاهيم والحقـائق القرآنيـــة، ذلـــك أن آراءهـــم وتصوراتهم عن حقـائق القـرآن يعتريهـا التجزيئية وعدم الشمول، فما من مجلـس نقـاش علمـى يـدور إلا وتـرى العلمـــاء يتجـاذبون فيـه آيـات القــرآن كـــل إلى

جانبه. والتفسير الموضوعى يضع حداً لذلك الخلاف؛ لأنه يقوم على دراسات تستقصى وتستوعب فهم آيات القرآن الواردة فى الموضوع الواحد، لتبين التصور القرآنى الشمولى لتلك الموضوعات.

ومنها: أن موضوعات القرآن لم تقتصر على الجوانب التى برع فيها علماء الشريعة، أعنى: التشريع والأحكام الفقهية واللغة والبلاغة... بل تتضمن أسساً فى علوم السياسة والاقتصاد والنفس والاجتماع والتربية والإعلام.... وبهذا يتطلب التفسير الموضوعى مشاركة شريحة واسعة من علماء الأمة على اختلاف تخصصاتهم فى فهم القرآن والكشف عن جوانب هدايته وإعجازه.

ومنها: أن معرفة التفسير الموضوعى تؤدى إلى معرفة الحقائق القرآنية فى مسائل الكون والمجتمع والحياة والإنسان، مما يجعل إمكانية استنباط نظريات متكاملة فيها كبيرة، لكن الغفلة عن ذلك وخاصة فى ظل مواجهة الوحدات الموضوعية فى عالم الثقافة الغربية أدى إلى انهيار العلماء أمامها وزعزعتهم فلم يكونوا واقفين حينئذ على أرضية صلبة، و لم يستطيعوا الانطلاق الواضح من هداية القرآن الكريم لمواجهة التيارات الحديثة والمبادئ الدخيلة، وكان من الطبيعى أن ينتهى أمر المثقفين الجدد إلى تصديق تلك الوحدات من الأفكار الغربية فى غيبة المعرفة الصحيحة للإسلام الحق ومذهبيته المتوازنة فى الوجود كله، ولو كانت حقائق القرآن حاضرة فى عقول المسلمين، وسننه الكونية واضحة أمام أبصارهم؛ لاستطاعوا منذ أمد أن يدركوا الخلل ويتعمقوا فى الأسباب الكامنة وراء حركة التاريخ كما أخبرهم بها القرآن الكريم، ولما انهزموا أمام الحضارة الغربية كل هذه الهزيمة، ولما تركوا دينهم وقرآنهم وكأنهم لا صلة لهم بالإسلام(٤٠).

ومنها: الوحدة فى منهج تفسير القرآن وفهمه، فإن شأن المؤسسات التعليمية أن تفصل فى مساقاتها الدراسية بين التفسير التحليلى والتفسير الموضوعى، وترى فيهما نمطين منهجيين مختلفين، فى حين أن المنهجين يتحدان فى تجلية حقائق القرآن وبلورتها، فالتفصيل والتفريع يتم فى إطار وحدة الموضوع الذى يتعامل معه المفسر، وبذا يتم التخلص من التجزيئية فى فهم القرآن.

لكل هذه الأسباب وغيرها نرى - مع من يرون من العلماء - فى التفسير

الموضوعي بديلاً حيًّا واقعيًّا في فهم القرآن والتعامل معه.

وأهم ما في هذا المنهج أنه يأخذ بعين الرعاية والاهتمام قضايا الواقع ومعضلاته ويعمل على حلها، وأهم ما فيه كذلك سير النصوص القرآنية على ضوء الإمكانات المتاحة والأحوال المعيشة- سيرها لتتنزل على أرض الواقع كاشفة وهادية للتي هي أقوم، وبهذا نتجاوز التكرار في عملنا التفسيري، فكل مفسر يعمل على تأصيل حقائق القرآن في واقع عصره وواقع مجتمعه مما يدفع إلى الاجتهاد والتفكير الحر والعمل المنضبط وفق الأسس المعتمدة في فهم القرآن وتفسيره.

ومن الجناية على القرآن وإعجازه وعالميته وشموله أن يبقى تفسيره يدور في إطار ما قاله الطبري والزمخشري والرازي والقرطبي وغيرهم...

وفي ضمن هذا الإطار تساءل د. عدنان زرزور قائلاً: "هل نجح المفسرون خلال العصور في تقديم الزاد الكافي أو اللازم للمجتمع الإسلامي بما يناسب الحالة التي يكون عليها، أو آل إليها بعد عصر الصحابة والأجيال الأولى، ترميماً أو إعادة صياغة، أو إحياءً ونفخاً للروح؟ ذكر في الإجابة عن هذا السؤال ملاحظتين:

الأولى: أن المفسرين انشغلوا بتثقيف المسلم بأنواع المعارف اللغوية والنحوية والبلاغية والفقهية والتاريخية... حتى إن وقوفهم الطويل واجتهاداتهم المتنوعة أمام آيات الأحكام الذي جاء في وقته أو كانت له أسبابه ودواعيه لم يحملهم على الالتفات- والمجتمع الإسلامي آخذ بالتدهور، وصورة المسلم الفاعل المؤثر آخذة بالتشتت والانفعال- أو التركيز على الإطار التربوي والأخلاقي لتلك الآيات، أو على قاعدتها الإيمانية وأساسها العقائدي الذي وردت في سياقه. إن المفسرين- بوجه عام- لم يتجهوا إلى كل هذا ليسلطوا عليه الضوء، وليكون موضع الدرس والبحث والتفسير الطويل!

قال: حتى إذا وصل بنا الحال إلى الحاضر العلماني بقيت جامعاتنا ومعاهدنا الدينية على سنة هؤلاء المفسرين، فما زلنا نعول على كتبهم ونكتفي في معظم الحالات بمناهجهم وما "نصوا" عليه في تفاسيرهم! أقول: "نصوا"؛ لأن بعضنا ربما نزل أقوال المفسرين والفقهاء منزلة النصوص! وحين حاول بعض المفسرين أن يجعلوا من تفاسيرهم -في ضوء الغاية التي من أجلها نزل الكتاب- دليلاً إلى المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية، وليس فقط

دليلاً ثقافيًا لعلوم الشريعة من فقه وأصول وجدل - لم يجد مثل هذا العمل صداه المناسب. وهذا هو السبب فى عدم أداء علم التفسير لوظيفته الاجتماعية. والسبب فى المعنى التاريخى أو مدى الانقطاع الذى يشعر به طالب علوم الشريعة، على الرغم من أن مثل هذا الشعور إن جاز على علم الفقه أو تاريخ الفرق فإنه لا يجوز أن يخامر الدارس لتفسير القرآن؛ لأن القرآن الذى لم يعجز عن خطاب الإنسان فى أى عصر، و لم يحمله كذلك أكثر مما يطيق كتاب جميع العصور. ولو أننا فهمنا "المعاصرة" فى هذا الخطاب المعجز... على أنها اللحظة التى نتلقى فيها الخطاب "يا أيها الناس" أو "يا أيها الذين آمنوا" إذًا لما اكتفينا بتفسير القرآن على هذا النحو "التراثى"، أى: على هذا النحو الذى تتمثل فيه فهوم واجتهادات الأجيال السابقة.

الملاحظة الثانية: أن المنهج القديم قد قلص آفاق المعاصرة التى يوصف بها القرآن من خلال وقوعه فى أخطاء عديدة، وبخاصة فى تفسير آيات الكون والطبيعة التى تشغل حيزًا كبيرًا فى النص القرآنى، ومن خلال النزعة الكلامية "العقيدية" والمذهبية "الفقهية" التى حكمت تفاسيرهم، حتى أن حركة التفسير كانت منذ أن تأصل الخلاف بين المتكلمين وأصحاب الفرق صورة عكست نطاق الخلاف، وكانت فى بعض الأحيان استجابة لها، أو محاولة لتأكيدها والانتصار لها، مما بَعُد بالتفسير عن الحياة الواقعية[41].

وبالرغم من ذلك، فإن إصلاح منهج التفسير لا يعنى أبدًا القفز عن تراثنا التفسيرى الذى قدمه علماؤنا، بل يجب الوقوف عليه ودراسته والاستفادة منه؛ فإن فيه جوانب حية ذات قيمة عظيمة تدل على مبلغ رسوخ علمائنا فى العلم، وقدرتهم على تثوير نصوص القرآن واستنطاقها باستنباط الوجوه العديدة من آياته الكريمة، وليعلم قوة الفهوم التى تتالت على التعامل مع تلك النصوص؛ ليكون ذلك كله مرشدًا فى عملية بناء منهجية البحث فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم.

وبعد، فقد كان المشكل فى مفهوم مصطلح "تفسير" أنه قد توضح بناء على الحصيلة المعرفية لكل مفسر، فمن برع فى علم النحو واللغة تجلى فى معنى التفسير عنده هذا المفهوم، ومن برع فى علم الفقه والأحكام والحلال والحرام كان مفهوم التفسير لديه أن يبرز هذه الجوانب من خلال تفسيره لكتاب الله، وظل هذا المصطلح مطلقًا لم تتحد معالمه

بصورة شمولية منضبطة على ضوء رسالة الأمة، ومفهوم الخلافة، والمواجهة الحضارية، و لم يحكم عمل المفسر إرادة واضحة من التفسير، ففي حين يكون بإمكانه أن ينشئ تفسيرًا للقرآن يصل إلى ثلاثين ألف ورقة، وقد يختصره إلى نحو العشر، ومن ثم لم تتحدد قضايا البحث وهمومه عند المفسر، بالرغم مما تميز به المفسرون من دقة وجلد في تدوين هذه الكتب الضخمة في شرح معاني القرآن الكريم.

وبالرغم من ذلك كذلك، فإن النهج التفسيري القديم لم يعن بمعالجة الواقع الحياتي للأمة، وتحليل الظواهر المرضية التي عانت منها المجتمعات الإسلامية، وتوجه إلى قضايا أخرى نظرية لا تُعبِّر- في الغالب- عن هموم الأمة وآمالها، واشتغل كثيرًا بمعارك جدلية مذهبية فقهية أو كلامية أو نحوية، وإن كتب التفسير لم ين بعضها على ضوء بعض فيبتدئ الآخر من حيث انتهى الأول، بل كان أن ابتدأ الآخر من حيث بدأ الأول، فكانت هناك جهود ضخمة متراكمة متكررة، و لم تتجل فيه أهداف القرآن الشاملة ومقاصده الجامعة على مستوى عالمية الرسالة، ومهمة الخلافة، أو قل: غابت هذه الأهداف والمقاصد وراء التفريعات الكثيرة والمباحث العديدة التي شغلت المفسر، وحوصرت هذه الأهداف والمقاصد؛ لتظل في البيئة المحلية التي عاش فيها المفسر، و لم تأخذ أبعادها العالمية.

وكان النهج التجزيئي في تفسير القرآن قد ساعد على إيجاد تفاوت في حجم التفسير ومقداره بالنسبة إلى كل سورة من سور القرآن، فتجد المفسر يحشد حصيلته المعرفية في أول التفسير، ويكثر من الإحالات عقب ذلك، على وجه يرهق القارئ أحياناً، فتأتي لتنظر في تفسير "سورة الملك" مثلاً فلا ترى في تفسيرها شيئًا مهمًّا؛ لأن المفسر قد استوفى الحديث في قضايا مشابهة في أول التفسير، وتجد كذلك تقطيعاً لوحدة الفهم الشمولي للقرآن الكريم حين يكون لكل آية سبب نزول!

وأما النهج الحديث في التفسير فقد كان إلمامه بمفهوم التفسير أوسع وأشمل، وتجاوز شيئًا من سلبيات النهج القديم ، فنهج الإمام محمد عبده نهجًا كان حريصًا فيه على أن يربط التفسير بالواقع الذي تعيشه الأمة وتحياه... وكذا حاول اتباع المدرسة الاجتماعية، لكن تفسيرهم لم يبرز فيه الطابع التجديدي من حيث المنهج، وكانت عملية الإصلاح التي تبنتها مدرسته تفتقر إلى تشخيص حقيقي لعلل الأمة وأمراضها،

وغلب التأويل العقلى المتكلف على فهم كثير من آيات القرآن..

لقد ساد النهج الحديث بعض ما ساد النهج القديم من مشكلات، كان أهمها اصطباغ التفسير باللون الثقافى للمفسر واهتماماته الشخصية، كما هو صنيع مدرسة التفسير العلمى ومدرسة التفسير الأدبى، فكانت المبالغة والتكلف أهم ما يتميز به تفسير الجواهر لطنطاوى جوهرى، وكانت نصوص القرآن فى الغالب عرضة لهوى المفسر العلمى ومآربه، وكان أن أتى الإصلاح من أبوابه الخلفية إن لم يكن من نوافذه الضيقة، أو من مداخله الهامشية!! رغم توجيهها الأنظار إلى شىء من الأزمة الحضارية التى تعانى منها الأمة، وهو توجيه تشكر له.

وبالرغم من توجيه المدرسة الأدبية درس القرآن وتفسيره إلى الوجه الموضوعى إلا أن ذلك كان لحساب النزعة الأدبية التى هى فى الحقيقة اهتمامات شخصية أولية للمفسر الأدبى.

وكان صاحب الظلال قد أولى عناية فائقة لقضايا الأمة، إلا أن تصوره لحلول مشكلاتها كان نظريًّا نوعًا ما، ولم يكن تفسيره بالمعنى المعهود للتفسير، فقد تجاوز بعض الأسس اللازمة له، كالبحث فى مفردات الآيات والكشف عن معانيها، وكان يقف فى ظلال الآيات ويلمسها- من مسافات متفاوتة- لمسة الأديب ذى الإحساس المرهف.

لذلك كله رأينا أن هناك إشكالاً حقيقيًّا فى مفهوم التفسير ومنهجه، ونرى أن الخروج من هذا الإشكال يتم بطرح النهج الموضوعى فى التفسير، فهو أهم ما تتوجه له العناية فى الوقت الراهن؛ لأنه يجلى حقائق القرآن التى غابت عن أذهاننا فى ميادين كثيرة، ويجعل إمكانية النجاح فى المواجهة الحضارية العالمية فى جانب المسلمين، أقول: إن مفاهيم القرآن ينبغى أن تشغل الساحة الفكرية العالمية، وتأخذ طريقها إلى عقول البشر جميعاً، فنريد تفسيرًا للقرآن ندخل به ذلك الميدان.

أضف إلى ذلك أن التفسير الموضوعى لا مجال فيه لتكديس العلوم النظرية والثقافات الشخصية؛ لأن المفسر يعيش فى إطار مجموعة نصوص قرآنية تعالج قضية واقعية عملية أو معرفية، ومن ثم ينحصر تفكير المفسر فى هذه القضية ليجلى التصور القرآنى الشمولى فيها، ويبين الحل القرآنى لها،

وبذا يأخذ كل موضوع أو سورة قرآنية مـا يستحق مـن البحـث المســتقل دون تضخيـم لبعضهـا علـى حسـاب البعـض الآخر.

○ ○ ○

الهوامش

(١) قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه، ووافقه الذهبي، انظر: محمد عبد الله بن البيع النيسابوري الحاكم؛ المستدرك على الصحيحين (بدون تاريخ)، دار المعرفة، بيروت، جـ: ١، ص: ٥٥٧.

(٢) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي؛ البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (١٩٥٧)، مطبعة الحلبي، مصر: ١٤٨/٢.

(٣) انظر جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي؛ الإتقان في علوم القرآن (١٩٧٣)، المكتبة الثقافية، بيروت: ١٧٤/٢.

(٤) المصدر السابق: ١٧٤/٢.

(٥) البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج: ٢، ص: ١٤٧.

(٦) انظر: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني؛ مفردات القرآن، تحقيق محمد كيلاني (بدون تاريخ) دار المعرفة بيروت، ص: ٣٨٠.

(٧) قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة و لم يخرجاه، ووافقه الذهبي: انظر المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق، ج: ١، ص: ٣٥.

(٨) انظر: أبو حامد الغزالي؛ إحياء علوم الدين (بدون تاريخ)، دار الندوة، بيروت ج: ١، ص: ٢٨٩.

(٩) انظر: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي؛ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وزميله (١٩٦٥)، مطبعة الحلبي، مصر. ج: ٣، ص ١٢٣.

(١٠) انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي: مفاتيح الغيب (١٩٨٥)، دار الفكر، بيروت، ج: ١، ص: ١١.

(١١) انظر: محمد حسين الذهبي؛ التفسير والمفسرون (١٩٨٧) إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان ج: ١، ص ٢٩٦.

(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون؛ المقدمة (١٩٨٤)، دار القلم، بيروت، ص: ٤٣٩-٤٤٠.

(١٣) مصطفى الصاوي الجويني؛ مناهج في التفسير (بدون تاريخ)، منشأة المعارف، الإسكندرية. ص: ٣٨٦.

(١٤) انظر: محمد بن جرير الطبري؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٩٨٠)، دار المعرفة، بيروت، ج: ١، ص: ٢٥-٢٦.

(١٥) إبراهيم خورشيد وزملاؤه، دائرة المعارف الإسلامية (بدون تاريخ)، دار الشعب، مصر ج٩، ص: ٤٢٦-٤٢٧.

(١٦)حسين حنفى؛ مناهج التفسير ومصالح الأمـة (١٩٨١) ملتقـى الفكـر الإسـلامى الخـامس عشـر، الجزائـر، حزمة رقم ١٥، ص ١٤٥.

(١٧) إبراهيم خوشيد، دائرة المعارف، مرجع سابق، ج٩، ص: ٤٢٧.

(١٨) محمد رشيد رضا؛ تفسير المنار (١٩٧٣)، دار الفكر، بيروت، ج: ٤ ص: ٢٨٠.

(١٩)محسن عبد الحميد؛ العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة: العقيدة والتفسير (بحث مخطوط قدم إلى مؤتمر علـوم الشريعة فى الجامعات، الواقع والطموح، أب، ١٩٩٤، عمان) ص: ٨.

(٢٠) مالك بن نبى: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨١)، دار الفكر/ دمشق، ص: ٥٧.

(٢١)عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم الأسـتاذ الإمـام محمـد عبـده (بـدون تـاريخ) الهيئـة المصريـة للتأليف والنشر، مصر ص: ٢١١.

(٢٢)محمد الفـاضل بـن عاشـور: روح الحضـارة الإسـلامية (١٩٩٢)، نشـر المعهـد العـالمى للفكـر الإسـلامى، فرجينيا، الولايات المتحدة، ص: ٥٣-٥٤.

(٢٣) محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله (١٩٧٢)، دار الكتب الشرقية، تونس انظر ص: ٢٤١، ٢٥١.

(٢٤)انظر: محمد البهى؛ الفكـر الإسـلامى الحديـث وصلتـه بالاستعمار الغربـى (بـدون تـاريخ)، مكتبـة وهبـة، القاهرة، ص: ١٣٧.

(٢٥) رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، ج: ١، ص: ١٧-٣١.

(٢٦)راجع تفسـيره للآيتـين ٧٢، ٢٤٣ مـن سـورة البقـرة فـى تفسـير المنـار: ٣٤٧/١، ٤٥٨/٢، وتفسـيره للمعوذتين فى تفسير جزء عم (١٩٨٥)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ص: ١٨٢-١٨٦.

(٢٧) ابن نبى، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص؛ ٥٨ "بتصرف".

(٢٨)طنطاوى جوهرى؛ الجواهر فى تفسير القرآن (بدون تاريخ)، دار الفكر؛ بيروت: ٢/١.

(٢٩) انظر؛ الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٣٠)حسين حنفى؛ مناهج التفسير ومصالح الأمة، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

(٣١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق: ٤٢٩/٩- ٤٣٠.

(٣٢) المصدر السابق نفسه.

(٣٣)عفت الشرقاوى، قضايا إنسانية فى أعمال المفسرين (١٩٨٠) دار النهضة العربية، بيروت، ص: ١٠٥.

(٣٤)محمد إبراهيم شريف؛ اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن فى مصـر (١٩٨٢)، دار الـتراث، القـاهرة، ص: ٥٠١- ٥٠٢.

(٣٥) المصدر السابق نفسه، ص: ٥٠٢-٥٠٣.

(٣٦) انظر: محمد أحمد خلف الله: الفن القصصى فـى القـرآن (١٩٧٢)، مكتبـة الأنجلـو المصريـة، مصـر، ص: ١٣١.

(٣٧) مالك بن نبى؛ وجهة العالم الإسلامى، ترجمة عبد الصبـور شـاهين (١٩٨٦)، دار الفكـر ، دمشـق، ص: ١٥٦-١٥٧، ويعنى مالك بالتكديس عالم الأشياء والحاجات وكل ما هو مستورد.

(٣٨) الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: ٥٨-٥٩.

(٣٩) سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بـن نبـى (١٩٩٣)، نشـر المعهـد العـالمى للفكـر الإسـلامى، فرجينيا، ص: ١٢٩، نقلاً عن "حوار لمجلة الشبان المسلمين مع مالك بن نبـى، العـدد ١٧١، شـهر مـايو، ١٩٧١.

(*) يراجع فى هذا كتابنا "منهجية البحث فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم (١٩٩٥) دار البشير، عمان.

(٤٠) انظر هذا فى كلام د. محسن عبد الحميد فى بحثه السابق: العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة، ص: ٨، ٩.

(٤١) انظر: عدنان زرزور؛ منهجية التعامل مع علوم الشريعة فى ضوء التحديات المعاصرة (بحـث مخطـوط ألقـى فى مؤتمر علوم الشريعة فى الجامعات: الواقع والطموح، الـذى عقـد فـى عمـان فـى شـهر آب، ١٩٩٤)، ص: ٥-٧.

○ ○ ○

دليل المصادر والمراجع

(١) الأصفهاني الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني؛ مفردات القرآن، تحقيق محمد كيلاني (بدون تاريخ)/ دار المعرفة، بيروت.

(٢) البهي محمد؛ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (بدون تاريخ) مكتبة وهبة، القاهرة.

(٣) جوهري طنطاوي؛ الجواهر في تفسير القرآن (بدون تاريخ)، دار الفكر، بيروت.

(٤) الجويني مصطفى الصاوي؛ مناهج في التفسير (بدون تاريخ)، منشأة المعارف، الإسكندرية.

(٥) الحاكم محمد بن عبد الله بن البيع النيسابوري؛ المستدرك على الصحيحين (بدون تاريخ)، دار المعرفة، بيروت.

(٦) حنفي حسين: "مناهج التفسير ومصالح الأمة" (١٩٨١) ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر، الجزائر.

(٧) الخطيب سليمان؛ "فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي (١٩٩٣)، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، بالتعاون مع المؤسسة الجامعية، بيروت.

(٨) ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ؛ المقدمة (١٩٨٤)، دار القلم، بيروت.

(٩) خلف الله محمد أحمد؛ الفن القصصي في القرآن (١٩٧٢)، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.

(١٠) خورشيد إبراهيم، وزملاؤه: دائرة المعارف الإسلامية (بدون تاريخ)، دار الشعب، مصر.

(١١) الذهبي محمد حسين؛ التفسير والمفسرون (١٩٨٧)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان.

(١٢) الرازي فخر الدين محمد بن عمر؛ مفاتيح الغيب (١٩٨٥)، دار الفكر، بيروت.

(١٣) رضا محمد رشيد؛ تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار (١٩٧٣)، دار الفكر، بيروت.

(١٤) زرزور عدنان؛ منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة (بحث مخطوط ألقي في مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات؛ الواقع والطموح، أ ب، ١٩٩٤، عمان).

(١٥) الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر؛ البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (١٩٥٧) مطبعة الحلبي، مصر.

(١٦) السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي؛ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وزميله (١٩٦٥)، مطبعة الحلبي، مصر.

(١٧) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر؛ الإتقان في علوم القرآن (١٩٧٣)، المكتبة الثقافية، بيروت.

(١٨) الشرقاوي عفت؛ قضايا إنسانية في أعمال المفسرين (١٩٨٠)، دار النهضة العربية، بيروت.

(١٩) شريف محمد إبراهيم؛ اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن فى مصر (١٩٨٢)، دار التراث، مصر.

(٢٠) الطبرى أبو جعفر محمد بن جرير؛ جامع البيان عن تأويل آى القرآن (١٩٨٠)، دار المعرفة، بيروت.

(٢١) ابن عاشور محمد الفاضل؛ التفسير ورجاله (١٩٧٢)، دار الكتب الشرقية، تونس.

(٢٢) ابن عاشور محمد الفاضل؛ روح الحضارة الإسلامية (١٩٩٢)، نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامى، فرجينيا، الولايات المتحدة.

(٢٣)عبد الحميد محسن؛ العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة: العقيدة والتفسير (بحث مخطوط قدم إلى مؤتمر علوم الشريعة فى الجامعات: الواقع والطموح، أب، ١٩٩٤، عمان).

(٢٤)عبده محمد؛ تفسير جزء عم (١٩٨٥)، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

(٢٥)العقاد عباس محمود، عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده (بدون تاريخ)، الهيئة المصرية للكتاب، مصر.

(٢٦) الغزالى أبو حامد محمد بن محمد؛ إحياء علوم الدين (بدون تاريخ)، دار الندوة، بيروت.

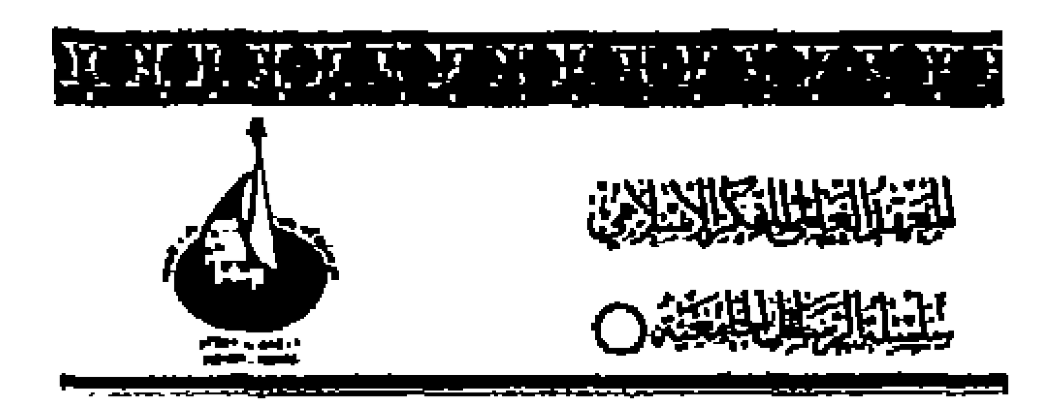
(٢٧) ابن نبى مالك؛ الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨١)، دار الفكر، دمشق.

(٢٨) ابن نبى مالك؛ وجهة العالم الإسلامى، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨٦) دار الفكر، دمشق.

○ ○ ○

مصادر المعرفة
فى الفكر الدينى والفلسفى
دراسة نقدية فى ضوء الإسلام

تأليف: د. عبد الرحمن بن زيد الزبيدى



مصادر المعرفة
في الفكر الديني والفلسفي
دراسة نقدية في ضوء الإسلام

تأليف
الدكتور عبد الرحمن بن زيد الزبيدي

هذا الكتاب يقول لقد أصبح البحث فى المعرفة– ماهيةً وقيمةً ومصدراً، ضرورة علمية وفكرية لا يمكن تجاوزها بدعوى أنها مسألة نظرية.

وقد تميز هذا البحث الدقيق– بما فيه من معلومات وافية، وما استشهد به من نصوص منتقاة، بحسن الاختيار وأمانة النقل، ودقة التوثيق، وحسن العرض، وسلامة العزو إلى ما اعتمد من مصادر أصلية ومراجع جيدة جاءت متنوعة وافية بالغرض.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى



موقف الإسلام من الصراع

د. أحمد صدقي الدجاني

الحديث متصل منذ انتهاء الحرب الباردة فى مطلع التسعينات حول العلاقات بين الحضارات فى عالمنا. وقد برزت من خلال هذا الحديث مدرسة فكرية ترى أن الصراع بين هذه الحضارات هو الذى سيحكم العلاقات الدولية ويتحكم فيها. وبالمقابل برزت مدرسة فكرية أخرى تنادى بالحوار بين الحضارات بلوغاً للتعارف ومن ثم التعاون وما أكثر الندوات التى تناولت موضوع الحوار، ومثلها المؤتمرات. وقد اختار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية أن يكون موضوع مؤتمره الثامن لعام١٩٩٦م هو "الإسلام ومستقبل الحوار الحضارى"، "نظراً لما للحوار من أهمية بالغة فى ارساء دعائم السلام والاستقرار".

أحد الأسئلة المطروحة ضمن هذا الموضوع هو "إذا كان الإسلام يدعو إلى الحوار، ويحث على التفاعل الحضارى لإزدهار العمران، فما هو موقفه من الصراع؟"

جذبنى هذا السؤال فرأيت أن أجتهد في محاولة الإجابة عنه، ناظراً بداية فى مفهوم الصراع والتعرف على ظاهرته، ثم مستحضراً موقف الإسلام من الصراع كما نراه من خلال الكتاب المبين، ثم مستذكراً كيف تجلى هذا الموقف عملياً فى الممارسة على أرض الواقع، وأخيراً بلورة رؤية مستقبلية.

والصراع فى لسان العرب "الطرح بالأرض" ، وفى القرآن الكريم ﴿فترى

القـوم فيهـا صرعـى﴾ [الحاقـة: ٧]. وكلمة الصـراع توحـي بوجـود طرفـين يتصارعان أو أكثر، وباستخدام القـوة. وقـد يكـون أحـد الطرفـين هـو النفـس الأمارة بالسوء. والصراع نشاط موجود فـي كـل مكـان مـن عـالم الإنسـان. وظـاهرة الصـراع هـي أحـدى الحقـائق الثابتة في واقع الإنسان والجماعة، وعلى مستويات الوجود البشرى كافـة. وهـي تعبر عن "موقف ينشأ مـن التنـاقض فـي القيم أو في المصالح بـين أطـراف تكـون علـى وعـى وإدراك بهـذا التنـاقض مـع توافر الرغبة لدى كـل منهـا للإستحواذ على موضع لا يتوافق، بل وربما يتصـادم مـع رغبـات الآخرين. فالظـاهرة تعنـى وجود تعارض فـى أحـد أبعـاد الوجـود البشرى. واستمرار هذا ا لتعارض وربمـا التنـاقض يـؤدى إلى أحـد أمريـن إمـا الصدام بين الأطراف أو إدارتـه وحلـه." كمـا يقـول د. أحمـد فـؤاد رسـلان فـى مقدمة كتابه "نظرية الصراع الدولى".

يرتبط الصراع بـالقيم، وبمـا يعتقـده الإنسـان مـن أنـه خـير وشـر، وتقـوى وفجـور، وعـدل وجـور، ومعـروف ومنكـر، وإيمـان وكفـر... وقـد أوضـح لويـس كوسـر ذلـك فـى تعريفـه الـذى أشار أيضاً إلى تحقيق وضعيات نـادرة أو مميزة، وفرق فيه بـين الصـراع والمنافسـة التى لا تتضمن السعى لمنع المنافسين مـن تحقيق أهدافهم.. ويلاحظ العلماء الذيـن درسوا الصراع أنه يمكن أن يكون عنيفاً أو غـير عنيـف، كمـا يمكـن أن يكـون ظـاهراً ومسـيطراً، أو خفيـاً متنحيـاً، ويمكـن السيطرة عليـه أو غـير ممكـن، وقابلاً للحل أو غير قابل، وقد ميزوا بينه وبـين التوتـر الـذى يتضمـن العـداوة والخـوف والشـك وتصـور اختـلاف المصـالح، ولكنـه لا يمتـد بـالضرورة إلى ابعد من الإتجاهات والإدراكات ليصبـح مواجهة مفتوحة بـين الإرادات، والتوتـر يسبق غالباً مرحلة انفجار الصراع، وهو يلازمه، وهناك علاقة قويـة بـين أسـباب كـل منهمـا، ويميز هـؤلاء العلمـاء بـين ثلاثة مستويات من الصراع إنطلاقاً مـن طبيعة أطرافه؛ فهناك صراع بسيط بـين أفـراد يمارسـونه مباشـرة، وصـراع منظمات يتم بين جماعـات منظمـة مثـل صراع الدولـة مع النقابـات العماليـة، وصراع جماعات لكل منها انتماؤها.

واضـح أن ظـاهرة الصـراع البشـرى قديمة بدأت مع وجود الإنسان، منـذ أن توعد أحد ابنى آدم آخاه "لأقتلنّك" ثـم طوعت له نفسه قتـل أخيـه فـأصبح مـن الخاسـرين. وهـذا مـا دعـا المفكريـن لدراستها عبر العصور. ومن هؤلاء هـان في تسو الصينى الذى جادل بأن جوهـر

المتجتمع هو القوة، وأن الناس فيهم نزوع إلى الكسل والجبن والخوف هو الذى يوجد الخير فيهم ويدفعهم إلى العمل درءاً للعقاب، دهير الكتبس اليوناني الذى اعتقد أن الصراع هو قانون العالم المرئى، والسفسطائيون الذين ذهبوا إلى القول بوجود تعارض بين القانون والطبيعة وأن العدالة ليست سوى مصلحة الأقوى وأن الطبيعة هى حكم القوة، وبوليب الروماني الذى قدم تفسيراً شاملاً للمجتمع على أساس مفهوم الصراع استمده من التاريخ الروماني وفكرة أن السلام العالمى لا يمكن تحقيقه إلا من خلال مركزية السلطة فى روما، كما أوضح رسلان فى كتابه.

تأخذ ظاهرة الصراع فى عالمنا المعاصر أبعاداً خطيرة، بعد أن اكتوى العالم فى النصف الأول من القرن العشرين الميلادى بنار حربين عالميتين، ما أسرع أن تلتهما حرب باردة استمرت خمساً وأربعين سنة، فقد شهد العالم المعاصر منذ انتهاء الحرب الباردة حوالى خمسين صراعاً مسلحاً أساسيا، وعدداً مماثلاً لصراعات أصغر هنا وهناك فى أرجائه، كما يقول الاستاذ بيتر والينستين من إدارة بحوث السلام والصراع فى جامعة أوسالا بالسويد، فى بحثه "إيجاد شروط لحوار بناء: خمسة دروس للمستقبل" الذى قدمه لندوة "الإسلام وأوربا" (الأردن-١٩٩٦/٦). وأصبح من الشائع فى عالمنا الحديث عن الصراع الدولى الذى يعبر فى مفهومه عن ظاهرة عدم التوافق أو التناقض فى المصالح والقيم والأهداف القومية بين القوى الفاعلة فى النظام الدولى. وتتحول ظاهرة التناقض هذه إلى ظاهرة صدام حين تسعى قوة فاعلة للتدخل فى شؤون قوة فاعلة أخرى. وتزداد ظاهرة الصراع انتشاراً فى المجتمع الدولى كلما افتقد هذا المجتمع الشرعية، ويشهد عالمنا طرح نظريات حول الصراع الدولى مثل نظرية صنع القرار ونظرية الإتصالات ونظرية النظم لريتشارد سنيدر وكال دريش ومورتون كابلان. ويلاحظ أن غالبيتها ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية.

لقد فتح انتهاء الحرب الباردة الباب لصراعات كثيرة تنشب بين دول أو فى داخل الدول، فى الوقت الذى يتضاءل فيه خطر المواجهة النووية الشاملة بين القوى العظمى، الأمر الذى غير بنود جدول أعمال السياسة الدولية.

ويلاحظ "والينستين" بحق فى بحثه أن حروباً جديدة بعضها بلا جذور

وبعضها الآخر جذوره ممتدة فى التاريخ، أخذت مكانها، وبدأ الحديث يتردد حول "تهديدات جديدة" بعد تفكك الاتحاد السوفيتى، ولم يعد خافيا أن بعض منظرى الصراع فى الغرب بعامة والولايات المتحدة بخاصة طرحوا "الإسلام" باعتباره خطراً يهدد الحضارة الغربية. وهكذا أصبح موضوع الصراع بين الإسلام والغرب والإسلام وأوروبا محل مناقشة. وتفنن مروجو هذه النظريات فى تشويه صورة الإسلام وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وفى التخويف من الصحوة الإسلامية التى سموها "الأصولية" والخلط بينها وبين "التطرف الدينى"، وفى وضع شرائط مشاهد حول المواجهة الحتمية القادمة بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية. وقد نظمت قوى الهيمنة الدولية حملة قوية دعائية لتعميم ذلك كله، وقامت الحركة الصهيونية بدور خاص على هذا الصعيد شرحناه فى أحد فصول كتابنا "فى مواجهة نظام الشرق الأوسط". وهكذا عادت تتردد من جديد مقولات "انتشار الإسلام بحد السيف" و"الحرب المقدسة" "الجهاد" "ودار الحرب" مع أحاديث عن الحكم الإسلامى والمرأة فى الإسلام ووضع غير المسلمين فى المجتمعات الإسلامية.

إن عالمنا يشهد اليوم وهو يواجه الأبعاد الخطيرة لظاهرة الصراع محاولات جادة لمحاصرة هذه الظاهرة، ويشارك المسلمون مع غيرهم من المؤمنين ومحبى السلام القائم على العدل بجهودهم فى هذه المحاولات ويمكننا ونحن نتابع الاستجابة لتحدى الحملة المنظمة لتشويه الإسلام وإثارة الإحن بين الحضارتين أن نلاحظ أمرين: أولهما حرص تيار قوى بين المسلمين على الدعوة إلى الحوار والدخول فيه مع كل القوى فى عالمنا، رافعاً شعار التعارف وصولاً إلى التعاون على البر والتقوى، وهكذا رأينا أنواعاً من الحوار تجرى ومنها حوار دينى وآخر سياسى اقتصادى اجتماعى. والأمر الآخر أن أصواتاً قوية غربية بدأت تنطلق فى مواجهة هذه الحملة داعية إلى الحوار وللتعرف على صورة الإسلام الصحيحة وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ومفندة المزاعم التى ترددها حملة التشويه، والأمران معاً يحثان على تكثيف الجهود لطرح حقائق الإسلام وشرح موقف الإسلام من الصراع.

يتحدد موقف الإسلام من الصراع تبعاً للتصور الإسلامى للكون والحياة والاجتماع الإنسانى والإنسان. فالله سبحانه خالق كل شىء. وقد شاءت إرادته أن يجعل فى الأرض خليفة، فأنشأ

الإنسان من الأرض واستعمره فيها زوده بالسمع والبصر والفؤاد، وهداه النجدين، وأعطاه حرية الإرادة، وحمّله الأمانة، وجعله مسؤولاً، بعد أن بين له الطريق المستقيم، وسخر له أشياء كثيرة فى الكون والبر والبحر، ودعاه إلى الإيمان وعمل الصالحات واستباق الخيرات.

الإنسان فى هذا التصور ذو نفس وروح وعقل. وقد سوى الله سبحانه النفس الإنسانية فألهمها فجورها وتقواها، وطلب من الإنسان أن يزكيها ليفلح، وحكم بالخيبة على من يدسها، وهكذا فإن هناك صراعاً يجرى على مستوى النفس الإنسانية بين الخير والشر والتقوى والإثم والحلال والحرام والحق والباطل، وهو صراع مرتبط بالقيم، ومرجعة القيم فى التصور الإسلامى هى الوحى الإلهى الذى أنزله الله على أنبيائه ورسله. والإنسان مدعو إزاء هذا الصراع إلى الإرتقاء بنفسه الأمارة بالسوء فى مدارج السالكين لتصبح لوامة إذا أخل صاحبها بالقيم ولتصل إلى منزلة النفس المطمئنة بالمجاهدة والنهى عن الهوى، وقد ورد فى الأثر وصف جهاد النفس بأنه جهاد أكبر، وهنا يبرز أول معنى من معانى الجهاد. وهذا المعنى يستهدف تحقيق السلام فى النفس الإنسانية بحيث تصبح راضية مرضية من خلال تحقيق التوازن بين الأشواق والضرورات، والإسلام كما أوضح سيد قطب فى كتابه السلام العالمى والإسلام يبدأ ببناء السلام فى العالم بتحقيق سلام نفس الفرد، ومن ثم سلام الأسرة، فسلام المجتمع، وصولاً إلى السلام العالمى.

الإسلام إذًا يعترف بوجود الصراع على صعد كثيرة، وهو ينطلق من هذا الاعتراف إلى توجيه الناس لكيفية حل هذا الصراع بدءاً من صعيد النفس، وهذا ما نراه بوضوح على صعيد الأسرة التى تبدأ بزوجين ذكر وأنثى خلقهما الله من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً. فهناك رباط شرعى هو "النكاح" يجمع بين الزوجين يباركه خالقهما، يحدد لكل منهما حقوقه وواجباته ويجعلهما "محصنين"، تكون معاشرتهما بالمعروف، فإن لم يتحقق ذلك فيكون "التسريح بالإحسان" بعد أن تصل جهود الإصلاح إلى طريق مسدود.؟ وفى ظل هذا الرباط الشرعى ينشأ الأطفال ولهم حقوقهم التى تحرسها القيم وأولها حق الحياة فلا وأد ولا قتل، ثم بقية الحقوق الأخرى صحية وتربوية. وفى كنف الأسرة تكون رعاية الإنسان حين تتقدم

به السن ويبلغ بـه الكبر فيصبح شيخاً وقد يرد إلى أرذل العمر. والوحى الإلهى فى القـرآن الكريـم حـافل بالتوجيهـات لمعالجـة أى صراع ينشـب علـى صعيـد الأسـرة ذات الأجيـال بين الزوجـين أو بين الابن ووالديـه بشأن المعتقـد ﴿**وان جاهداك علـى أن تشـرك بى مـا ليـس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فـى الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب الى ثـم إلى مرجعكـم فـأنبئكم بمـا كنتـم تعملون**﴾ [لقمان ١٥].

تعنـى تعـاليم الإسـلام عنايـة كبـيرة بمعالجة الصراع الاجتماعى فـى المجتمـع، فتنظر إلى الجماعة كـأنهم جسـد واحـد إذا اشتكى منـه عضـو تداعـى لـه سـائر الجسد بالحمى والسهر، وهى تحـث مـن ثم على التكافل الاجتماعى والانفاق فى سـبيل الله. كمـا أنهـا تحـذر مـن "القارونية" من أمثال قارون الذى كـان من قوم موسى فبغى عليهم، وتدعـو إلى مواجهة البغى بغير حـق والطغيـان بكـل أشكاله، وهى تركـز علـى مبـدأ العـدل حلاً للصراع الاجتماعى ﴿**ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا أعدلـوا هـو أقرب للتقـوى. واتقـوا اللـه إن اللـه خبير بما تعملـون**﴾ [المائدة: ٨]. كمـا تؤكد علـى مبـدأ الشـورى. ﴿**وأمرهـم شورى بينهم**﴾. ﴿**والذين إذا أصـابهم البغى هم ينتصرون**﴾ [الشـورى: ٣٨، ٣٩].

يواجه الإسلام ما ينشب من صـراع بين الشعوب والأمم والدول بتوجيهـات إلهية لحل هذا الصراع، نابعة مـن تصـور متكامل للعلاقات التى ينبغـى أن تكـون بين النـاس. فـالله سبحانه خلـق النـاس جميعا من ذكـر وأنثى، أصلهـم واحـد، وجعلهـم شـعوباً وقبـائل ليتعـارفوا، فالتعارف هدف لهـم، وهـو جـل وعـلا شاء لهم أن يكونوا مختلفين فـى ألسـنتهم وألوانهم ولا فـرق بينهـم فـى الإنسـانية وكلهم سواسـية كأسـنان المشـط، وقـد دعـاهم إلى التعـاون علـى الـبر والتقـوى ونهـاهم عـن التعـاون علـى الإثـم والعـدوان. ولم ينههـم عـن بـر مـن لم يقـاتلهم فـى الديـن ولم يخرجهـم مـن ديارهم وعن الاقساط إليهـم. ودعـا إلى الدخول فـى السـلم كافـة. فالسـلم هـو الأصـل حـين يقـام المـيزان بالقسـط، والقتـال هـو لمواجهـة الكفـر والطغيـان والبغى بغير حق حـين يحـدث طغـى فـى الميزان، وحين يحدث العدوان ﴿**وقـاتلوا فـى سـبيل الله الذيـن يقـاتلونكم، ولا تعتـدوا، إن الله لا يحـب المعتديـن**﴾ [البقرة: ١٩٠]. وهذا جهاد فـى سـبيل الله، وهكذا فإن الجهاد هو لرد الحقـوق المغتصبة، وقمع العدوان ونصـرة المظلـوم

وحماية الدعوة إلى الله. وجـاءت تعـاليم الإسلام متضمنة توجيهات بشأن انتهـاء الحرب ومعاملة الأسرى، ومؤكدة علـى الوفـاء بـالعهد ﴿**يـا أيهـا الذيـن آمنـوا أوفوا بالعقود**﴾ [المائدة: ١]، ﴿**وأوفـوا بعهـد الله إذا عـاهدتم، ولا تنقضـوا الإيمان بعد توكيدها، وقـد جعلتـم الله عليكـم كفيـلاً، ان الله يعلـم مـا تفعلـون**﴾ [النحـل: ٩١]، وقـد وصـف القرآن الكريـم المؤمنـين بـأنهم ﴿**الذيـن يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثـاق**﴾ [الرعد: ٢٠]، ﴿**والموفون بعهدهـم إذا عاهدوا**﴾ [البقرة: ١٧٧].

لقد فرض الإسلام الجهاد فـي سبيل الله بمعناه الشامل الـذى يتضمـن جهـاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار والمنافقين، وجهاد أهل المنكر من الظلمة والفسقة، وهو فى جميـع هـذه الأحـوال مقـترن بـالقيم العليـا التـى حددهـا الله سبحانه لعبـاده، مـن تزكيـة للنفـس إلى نصر الحق وإعلاء كلمة الله فى الأرض، ولهذا نراه يرد فـى الآيـات القرآنيـة فـى مواجهـة الظلـم والطغيـان والبغـى بغـير حق، دفاعاً عـن المؤمنين ﴿**ولـولا دفـع الله النـاس بعضهـم ببعـض لفسـدت الأرض ولكـن الله ذو فضـل علـى العالمين**﴾ [البقرة: ٢٥١]. كما نراه يرد مقترنا بالسلم الذى هو الأصل. بل ونجد كلمة "المودة" ترد بعد العداء ﴿**عسـى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عـاديتم منهـم مـودة والله قديـر والله غفـور رحيم**﴾ [الممتحنـة: ٧]. وهـذه السـورة تبدأ بنهى الله سبحانه المؤمنيـن عـن أن يتخذوا عدو الله وعدوهم أولياء، لأنهم كفـروا بمـا جـاء مـن الحـق وأخرجـوا الرسول. وهـى تتضمـن ذكـراً لإبراهيـم عليـه السـلام، ولنـا فيـه أسـوة حسـنة، الذى قال لأبيـه الكـافر لاستغفرن لـك ودعا ﴿**ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفـروا واغفر لنا بنا انك أنت العزيز الحكيم**﴾ [الممتحنة: ٥]. وواضح أن الفرق شاسع بـين صـورة الجهـاد فـى القـرآن، وتلـك الصورة التى رسمها بعـض الكتـاب غـير المسـلمين عــن "الحـرب المقدسـة فـى زعمهـم" وقد اختار مـراد هوفمـان هـذا القول عنواناً لفصل فى كتابـه "الإسـلام كبديل"، وبين كيف تعامل الإسلام مـع القـانون الـدولى للحـرب علـى أسـاس الآيات القرآنية، وانتهى إلى القـول بعـد استعراض هذه الآيات "فإذا نظر القـارئ إلى هذه الخلفية نظرة متأنية، وعـرف أن الإسلام يدعو للسـلام فرضـاً مفروضـاً، ويحـرم العـدوان، ويسـتنكر كـل حـرب عدوانية، فإنه سيفهم الآيات التـى بترهـا عن سياقها هانز فوكنج وتخيرها ليبرهن بها على ما زعم، ولقد نبه من قبل محمد

أسد عام ١٩٨٠ على أهمية السياق، الذى يجب أن يأخذه المرء فى الحسبان قبل استنطاق الآية على غير ما تنطق به (الإسلام كبديل ص ٢٣٤ من الترجمة العربية).

ممارسة موقف الإسلام من الصراع فى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

شهدت فترة البعثة المحمدية وبخاصة فى العهد المدنى ممارسة رسول الله صلى الله عليه وسلم لموقف الإسلام من الصراع، فقدمت أنموذجاً احتذى المسلمون به، وقد سار الخلفاء الراشدون وفق هذا الأنموذج، وضربوا أمثلة عملية عليه، ومن بين هذه الأمثلة وصية أبى بكر الصديق رضى الله عنه ليزيد بن أبى سفيان "وإني موصيك بعشر/ لا تقتل أمرأة ولا صبياً ولا كبيراً هرما، ولا تقطعن شجرا مثمرا، ولا تخربن عامرا، ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلا ولا تغرقنه ولا تكلل ولا تجبن" (نيل الأوطار: ٢٤٨/٧ نقله وهبه الزحيلى فى كتابه العلاقات الدولية فى الإسلام). واستمرت هذه الممارسة النبوية لموقف الإسلام من الصراع مصدر هداية للتابعين وللفقهاء فى مختلف العصور، وحرص المؤرخون على إبراز الأمثلة المشرفة التى جاءت على هداها، ومن بين هذه الأمثلة ما ذكره ابن الأثير فى كتابه الكامل فى التاريخ من قصة أهل سمرقند، وما ذكره البلاذرى فى فتوح البلدان، حين شكوا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز قتال قتيبة بن مسلم الباهلى لهم دون إنذار فحكم قاضى الخليفة سليمان بن أبى السرى بخروج العرب المسلمين من أرض أهل سمرقند إلى معسكراتهم ومن ثم يتباحثون فى أمر الصلح أو الحرب وفقاً لتعاليم الإسلام.

لعل من أبرز ما سجله تاريخ العمران الحضارى العربى الإسلامى على صعيد "الصراع" هو اسهام للفقهاء المسلمين فى بلورة "قانون دولى إسلامى". وقد عنى مجيد خدورى بدراسة هذا الإسهام فى كتابه "القانون الدولى الإسلامى" الذى قدم فيه كتاب السِّير للشيبانى، فالأنظمة القديمة التى سبقت الإسلام لم تكن "دولية" لأنها فشلت فى إدراك مفهومى المساواة والمعاملة بالمثل القانونيين، على حد قوله، وحين ظهر الإسلام وبفضل دعوته الشاملة للبشرية جمعاء استشعرت الدولة الإسلامية الحاجة لبلورة القانون الدولى الإسلامى الذى هو "ليس نظاماً منفصلاً عن الشرع الإسلامى، بل هو امتداد له، والغاية منه تنظيم علاقات المسلمين بغير المسلمين سواء كان ذلك

ضمـن البـلاد الإسـلامية أو خارجهـا". وقـد فـرض المسـلمون هـذا ا لنظـام القانونى على أنفسهم وكـانت أحكامـه الخلقيـة أو الدينيـة تـلزم المسـلمين "وإن كان بعض ما فيه مـن قوانـين ليـس فـى صالحهم". وهكذا لم تكن قـوة "السِّير" الملزمة مبنية أساسا على نوعٍ من المعاملة بـالمثل بـل كـانت انطلاقـاً من مبـادئ واضحة محددة جاء بهـا الإسـلام. وهـذا مـا جعلهـا تنجـو مـن الكيـل بمكيـالين. ويلاحـظ خـدورى أن الإسـلام كـان يفرض على المؤمنـين المسلمين أن يحيـوا حياة منسجمة مع الشرع الإسلامى ومع المبادئ الخلقية الإسـلامية داخـل حـدود الدولـة الإسـلامية وخارجهـا، وأن الإسـلام انتشـر بواسـطة التجـارة والعلاقات الثقافية التى اقامها المسـلمون عبر حدود الدولة الإسلامية. ومشـهور المثل الـذى يقدمـه انتشـار الإسـلام فـى جزر الهنـد الشـرقية علـى أيـدى التجـار المسلمين الذين سألوا شعوب تلك الجزر عـن أحكـام التعـامل التجـارى عندهـم، وعرضوا عليهم أحكام الإسلام فى هـذا التعامل فسعدوا بها وأصبحوا مسلمين.

لقد عمد بعض الفقهاء المسلمين فـى ظل الظروف التاريخية التـى عاشـوها إلى تقسـيم العـالم إلى دار الإسـلام ودار الحرب، ولكـن فقهـاء مسـلمين آخريـن طرحوا دار العهد أو دار الصلح أيضـا، ودار العهـد هـى جملـة الإقـاليم التـى عقدت عهداً مع المسلمين، وعدد هـؤلاء الفقهـاء واجبـات دار الإسـلام تجـاه دار العهـد التـى مـن بينهـا حمايتهـا مـن أى عدوان خارجى حتى لو كان القائم بهذا العـدوان فئـة مـن المسـلمين المنشـقين، والحفـاظ علـى حرية المعاهدين وعـدم التدخل فـى شؤونهم الخاصـة، واحـترام المعـاهدين فـى أشـخاصهم وأموالهـم وحرمة منـازلهم، والحفـاظ علـى الحرية الدينيـة لهـم، كمـا أوضـح د. إحسـان الهنـدى فـى كتابـه "الإسـلام والقـانون الدولى". ويوجز خدورى فهمـه لنظريـة الجهاد فـى الإسـلام بـأن هـدف الجهـاد نشر الدعوة وإشاعة حكـم الله سـبحانه فى العالم أجمـع. وهـو بمعنـاه الشـامل لم يكـن بـالضرورة دعـوة إلى العنـف أو القتال الفعلـى، إذا أن الإسـلام يسـتطيع أن يبلغ غايته عبر الوسائل السلمية، وفى وسعنا اعتباره كفاحاً بالحجة والسيف". وقـد سـبق أن أوضحنـا متـى يكـون الكفاح بالسيف وفقاً لتعـاليم الإسـلام. وقـد عنـى عـدد مـن البـاحثين الغربيـين بدراسة كتـب "السِّـير"، و"السِّـير" جمـع سيرة وبه سمى الكتاب الذى يبـين سـيرة المسلمين فى المعاملـة مـع المشـركين مـن أهل الحرب ومع أهـل العهـد منهـم مـن

المستأمنين وأهل الذمة ومع المرتدين، ومع أهل البغى الذين حالهم دون حال المشركين وإن كانوا جاهلين وفى التأويل مبطلين" كما عرفها السرخسى فى كتاب المبسوط، وقد راجع هذا الكتاب جوزيف هامر فون بورجستال عام ١٨٢٧ الذى وصف الشيبانى مؤلف السير بأنه هيوجو جروشيوس المسلمين. وجروشيوس هو العالم الهولندى الذى تناول فى مؤلفاته موضوع السلم والحرب. وقد سبقه الشيبانى بثمانية قرون حيث توفى جروشيوس عام ١٦٤٥م بينما كانت وفاة الشيبانى عام ٨٠٤م. ويتتبع خدورى خلفاء الشيبانى فى كتابة السير، ويقرر أن المعاهدة التى عقدها السلطان سليمان القانونى سنة ١٥٣٥ مع ملك فرنسا فرنسيس الأول أبرز أداة تضمنت الاعتراف بأن السلم هو القاعدة التى تنظم علاقات المسلمين بغيرهم من الشعوب.

تأثرت ممارسة المسلمين لموقف الإسلام من الصراع بالظروف التاريخية التى مروا بها، وقد أدى قيام الدويلات فى اطار الدولة الإسلامية إلى التوصل لاتفاق ضمنى مع الجيران غير المسلمين ينظم العلاقات بينهما على أساس المساواة والمصالح المتبادلة والتعامل بالمثل. وبقى غالبية الفقهاء يؤكدون على ضرورة التزام المبادئ التى جاءت بها تعاليم الإسلام ومنها مبدأ العدد ومبدأ الشورى، وقد حفظ لنا التاريخ أمثلة رائعة على هذا الالتزام من أشهرها فتوى شيخ الإسلام فى عهد السلطان سليم الأول العثمانى بشأن عدم جواز إكراه أهل الكتاب الذين يخضعون للحكم الإسلامى على اعتناق الإسلام، لأن الشريعة الإسلامية تقول ببقائهم على دينهم وان يمارسوا حرية شعائرهم الدينية، واستوقف هذا المثل الأستاذ الأمريكى البرت هو لا يبير Albert Lybyer Howe فى كتابه The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent (1913 Harvara) (حكومة الإمراطورية العثمانية فى عهد سليمان الرائع)، فخص بتعليق واف أورده عبد العزيز الشناوى فى كتابه "الدولة العثمانية – دولة إسلامية مفترى عليها" حول التزام هذه الفتوى. وهذه الأمثلة الرائعة لا تعنى عدم وجود أمثلة أخرى على ممارسة لم تلتزم، إذ وجد منها أيضا كثير وصدرت فتاوى كثيرة تبرر أفعالاً تعسفية قام بها الحكام أصدرها مفتون استمالتهم السلطات، ولكن الأمثلة الرائعة هى التى بقيت

تلهم المؤمنين وتذكر بأنموذج السيرة النبوية.

جديد جد على صعيد الممارسة بعد انهيار الدولة العثمانية والغاء الخلافة الإسلامية وبروز الدول القطرية في دائرة الحضارة الإسلامية على نمط الدولة الوطنية الأوروبية. وذلك بفعل هيمنة الغرب على هذه الدول ووضع نظام علماني تسير عليه مستمد من النظام العلماني الغربي تأثرت به غالبيتها، وهكذا تساهل البعض في أمر العلاقات الخارجية، ودعا البعض إلى فصل الدين عن الدولة فصلاً تاماً، ودعا بعض آخر إلى إقامة نظام إسلامي ضمن إطار المجموعة الدولية، ومن أبرز القائلين بهذا الرأي الأخير عبد الرزاق السنهوري في كتابه "الخلافة". وآل الأمر إلى ربط الإسلام بقضية السلام والامن العالميين على حد قول مجيد خدوري..

تفاعل موقف الإسلام من الصراع مع ا لواقع القائم في عالمنا.

لافت النظر أن الفكر الإسلامي نشط في علامنا المعاصر، عالم ما بعد الحرب العلمانية الثانية، في إمعان النظر وإعمال الفكر في الصراع المحتدم على صعد عدة في العالم، وعنى بدراسة النظام الدولي القائم وبالتفاعل مع حقائق الواقع، واستشعر الحاجة لقيامه بدوره في طرح رؤية إسلامية لحل الصراع وبلوغ السلام القائم على العدل. ويمكننا أن نرصد على هذا الصعيد ثلاث أفكار تبلورت لديه.

الفكرة الأولى: أن الإسلام قادر على التعايش مع العقائد الأخرى، وهو مؤهل لأن يقدم إسهاماً متميزاً في القانون الدولي والمعاملات الدولية، وذلك من خلال تأكيده على المبادئ الأخلاقية في التعامل، واعتماده معياراً واحداً في إقامة العدل الذى ينبغي أن يكون جوهر النظام الدولي لأنه أساس الملك، **﴿ولا يجر منكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله إن الله خبيرٌ بما تعملون﴾** [المائدة: ٨]. ولقد درس عدد من المفكرين المسلمين أزمة القيم التي تتحكم في النظام الدولي، وأحاطوا بما سببته من كوارث لشعوب العالم في النصف الأول من القرن العشرين الذى شهد اندلاع حربين عالميتين وفي النصف الثاني الذى شهد احتدام الحرب الباردة وتفجر عشرات الحروب في جهات مختلفة من عالمنا، فطرحوا موقف الإسلام من الصراع والمبادئ التي تحكم التعامل مع الآخرين في نظر التعاليم الإسلامية، ومثل على ذلك ما كتبه محمد إقبال في "تجديد الفكر الديني"

وما كتبه مالك بن نبى فى "الإفريقية الأسيوية". ومن الملاحظ أن بعض الدول فى دائرة الحضارة العربية الإسلامية تبنت فى المحافل الدولية مواقف من بعض القضايا المطروحة تنطلق من هذه المبادئ، وأبرز مثل يعيشه العالم هو الدفاع القوى عن حق مقاومة الاحتلال الذى تؤكده الشرعية الدولية وتعمد قوى الهيمنة إلى إنكاره ملصقة بممارسيه المقاومين تهمة الإرهاب. وقد رأينا كيف أدان بيان القمة العربية الأخيرة التى انعقدت فى القاهرة فى يونيو -حزيران ١٩٩٦ كل أشكال الإرهاب وميزت فى الوقت نفسه بين الإرهاب ومقاومة الاحتلال مؤكدة أن هذه المقاومة حق شرعي يجب أن يصان ويحترم وليست إرهاباً، ومثل آخر هو فضح اعتماد قوى الهيمنة الدولية معيارين فى التعامل، ويلقى هذا التوجه تجاوباً متناسياً من قبل عامة الناس من مختلف الشعوب التى تدرك بفطرتها أن أساس العدل وجوهره هو أن لا ترضى للأخر ما لا ترضاه لنفسك، وأن تحب لأخيك الإنسان ما تحب لنفسك، وقد أوضح الفكر الإسلامى المعاصر أن مشاركة الدول فى دائرة الحضارة العربية الإسلامية فى التوقيع على الإتفاقات الدولية يعنى أن المسلمين يعيشون مع من لا يحاربهم فى دار العهد.

الفكرة الثانية: أن الإسلام بطبيعته يحث على الحوار الهادف لتحقيق التعارف وصولاً إلى التعاون على البر والتقوى بين الأمم والشعوب والدول والتجمعات الإقليمية، وأن حاجة عالمنا ماسة إلى هذا الحوار فى ظل احتدام صراعات كثيرة فيه، وأن المسلمين من ثم مدعوين إلى مباشرة هذا ا لحوار، ويمكننا أن نرى بوضوح إقبال المسلمين فى عالمنا على صور مختلفة من الحوار، فهم يشاركون فى حوارات دينية مع المسيحيين واليهود واتباع أديان أخرى من بوذيين وهندوسيين وشنتويين، وهم يشاركون فى حوارات إقليمية حكومية مثل الحوار العربى الأوربى، وهم يشاركون فى حوارات فكرية غير حكومية حول موضوعات وقضايا حيوية، وقد أسهم عدد من المفكرين المسلمين فى شرح ظاهرة الحوار هذه، والإحاطة بها، وتوضيح أهداف الحوار وعوامله وأساليبه ونتائجه، وكان لكاتب هذه الورقة إسهام متواضع على هذا الصعيد فى كتابين "الحوار العربى الأوروبى" و"عمران لا طغيان" وفى كتاب تحت الطبع عنوانه "تجديد الفكر استجابة لتحديات العصر".

الفكرة الثالثة: أن الفكر الإسلامي يتابع ما تقوم به مراكز بحثية تابعة لقوى الهيمنة الدولية من تنظير لتفجير صراعات في عالمنا، ومن تحريض على الإسلام ووصفه بأنه الخطر الأكبر على الحضارة الغربية، وكذلك على الكونفوشوسيه حضارة الصين، ولافت للنظر أن الفكر الإسلامي لم ينجر في غالب الأحيان إلى موقف رد الفعل على هذا التحدى، بل اتخذ موقف الاستجابة الفاعل مؤكداً على حرصه على الحوار بين الحضارات وتعارف الثقافات وشارحاً حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ومتجاوباً مع حرص بعض الغربيين على رفض دعاوى العداوة للإسلام ومتعاوناً معهم. وقد رأينا هذا بوضوح فى موقف الفكر الإسلامى من نظرية صدام الحضارات التى طرحها صموئيل هنتنجتون وساندها روبرت كابلن الذى كتب مؤخراً "نهايات الأرض، رحلة إلى فجر القرن الحادى والعشرين" وقدم عرضاً لهذا الكتاب عاطف الغمرى فى أهرام ١٩٩٦/٧/٢.

كما رأينا ذلك بوضوح فى ردود عدد من المفكرين الأوروبيين على هذه النظرية فى عديد من الندوات الفكرية، ومثل عليها ندوة "الإسلام وأوربا" التى عقدت فى ١٩٩٦/٦ فى الأردن بمشاركة عدد من المعاهد السويدية البحثية.

وبعد..

فإن الفكر الإسلامى الذى ينهل من معين الوحى الإلهى ويتفاعل مع الواقع القائم بإمعان النظر فيه وإعمال الفكر يتشوف رؤية مستقبلية يكون للإسلام فيها دوره الفاعل فى إقامة نظام عالمى قائم على العدل، وفى تحديد ماهية الصراع فى عالمنا على أساس من القيم العلا، فهو فى حقيقته صراع بين العدل والجور، والتعارف والتناكر، وتعاون على البر والتقوى وتعاون على الإثم والعدوان، وحق وباطل.. بين قوى هيمنة دولية يحكمها طغاة وقارونيون جدد وقوى المؤمنين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ويتطلعون إلى عالم يسوده السلام المستتب القائم على العدل. ومن هنا فالحوار ليس بين شرق وغرب ولا بين هذه الدولة وتلك ولا بين شمال وجنوب وإنما هو بين الفئة المؤمنة الساعية للعدل والقوى الطاغوتية، والفئة المؤمنة فيه تخاطب الناس وتدعوهم بالتى هى أحسن ولا تعتدى، ولكنها ترد العدوان وهى تلتزم بتعاليم الوحى الإلهى فى التعامل مع الآخر، ونصب عينها أن السلم هو الأصل وأن الحرب العادلة هى

عند الضرورة لرد الاعتداء ورفع الظلم، وهى مدركة أن السلام يمكن أن يتحقق إذا تعامل الناس على أساس من الندية لتلبية مصالحهم المشتركة الحيوية ووضعوا الميزان وأقاموا الوزن بالقسط ولم يخسروا الميزان. كما أنها واثقة من انتصار الحق ﴿**ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز**﴾ [الحج: ٤٠].

O O O



تقييد السلطة بين النموذجين الإسلامى والغربى

هشام أحمد جعفر(*)

تقديم:

الأصل فى أى نظام سياسى أنه بمجموعة من قواعد عمل وصيغ تنظيمية يرتكزان إلى قيم وفلسفات تأتى جميعاً لحل المشكلة السياسية، ومن هنا فإن تقويماً صادقاً لنظام سياسى ما يتعين أن يتمثل فى تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة، وهكذا فإن موضوع هذا البحث يقتضى البدء بتحديد مضمون المشكلة السياسية حتى يتناول الباحث فى ضوء هذا المضمون معايير الحل الغربى المعاصر، متمثلة فى المبادئ والأشكال التنظيمية التى تشكل مرتكزات ودعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة ولكى نرى إلى أى مدى أفلح النسق فى تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية.

وحتى إذا ما انتهى الباحث من ذلك انتقل إلى دراسة النموذج الإسلامى فى حله للمشكلة السياسية من خلال القواعد العامة والقيم الحاكمة التى يمكن استقراؤها من الأصول (قرآناً وسنة) والصيغ التنظيمية التى قدمتها الخبرة التاريخية الإسلامية كحل للمشكلة السياسية.

وعلى هذا فإن هذا البحث ينقسم

(*) باحث سياسى.

إلى ما يلى:

أولاً: جوهر المشكلة السياسية من خلال دراسة طبيعة الدولة الحديثة.

ثانياً: مقارنة بين كل من النموذجين الغربى والإسلامى فى حله للمشكلة السياسية من خلال الأشكال التنظيمية والقواعد الحاكمة والمناهج التى يستند إليها كل منهما فى تعامله مع المشكلة السياسية.

أولاً: جوهر المشكلة السياسية(1):

إن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفى طبعه درجة من الرغبة فى التسلط على الآخرين، وإن تولى السلطة بما يتضمن من احتكار لأدوات العنف فى المجتمع يهيئ بالتدلى بتلك الرغبة إلى التعسف فى استعمال السلطة، بل وإلى الانحراف بها، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه: ما الوسائل التى إن اتبعت حالت دون ذلك التسلط؟

بعبارة أخرى: إن السلطة السياسية ضرورة اجتماعية يقتضيها قيام المجتمعات الإنسانية وقدرتها على الاستمرار، غير أن هذه الضرورة الخيرة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف إلى الاستبداد، وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون مؤداه: ما الوسائل التى إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها؟

ويضاف إلى نزوع الأفراد نحو التسلط طبيعة الدولة الحديثة التى تتصف بالسمات التالية:

١- تضخم أجهزة الدولة وتشعبها حتى وصلت إلى مختلف أنشطة الحياة، فالدولة لم تعد تملك أدوات "العنف المشروع" فقط، بل أصبح لها القدرة على التلاعب بالعقول وإعادة تشكيلها بما تملك من أدوات وأجهزة التعليم والإعلام.

٢- تشكل قطاع اجتماعى واسع من موظفى الدولة المتعايشين من العمل فى أحد أجهزتها، حتى أصبح ضخماً عدداً، وضخماً قدرة وسلطة وصلاحيات، ولم يعد هذا القطاع وسيلة لتصريف أمور الدولة والمجتمع، وإنما أصبح أيضاً شيئاً قائماً بذاته ولذاته، وأصبح حالة تقتضى الخروج على المجتمع بكل فئاته والتحكم بالدستور والقانون.

٣- ينزع الواقع الموضوعى والنفسى لأجهزة الدولة وأفرادها من القمة حتى القاعدة، نحو التضخم وزيادة السلطة والصلاحيات والارتفاع فوق المجتمع وإخضاعه، ويتفاقم هذا الأمر إذا امتلكت الدولة أدوات الإنتاج

وأصبحت قيمة على تسيير اقتصاد الأمة وفق خططها وتحت إشرافها.

بعبارة أكثر وضوحاً:

- الدولة تملك هامشاً عريضاً من التحرك خارج الطبقات والمجتمع، بل فوق الطبقات والمجتمع فى أكثر الأحيان.

- الدولة تنزع دائماً نحو توسيع الصلاحيات وتعزيز السلطان والتحكم فى المجتمع.

- الدولة تنزع دائماً نحو مزيد من مركزة السلطة، فالقانون الذى يحكم طبيعة الدولة -أية دولة- هو الاتجاه والميل نحو توسيع الصلاحيات ونحو التحكم فى المجتمع، ونحو التحول إلى قوة فوق المؤسسات والمجتمع، بل فوق الدستور والقانون، وهذا ما جعل الصراع بين اتجاه الدولة نحو السيطرة واتجاه المجتمع عموماً، خصوصاً القوى الاجتماعية الأقوى يشكل قانونًا ملازماً للعلاقة بين الدولة والمجتمع.

ويلاحظ أول ما يلاحظ من بسط إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع أن القانون الموضوعى أو السنة الجارية، يتمثل بوجود تجاذب متعاكس بينهما (الدولة والمجتمع) تكون الغلبة فيه للدولة عموماً، عدا بعض الفترات قصيرة العمر التى تهب فيها عواصف الانتفاضات الشعبية والتغيير الثورى، أو فى فترات بناء الأنظمة الجديدة أو إذا كان المجتمع يملك قدرات اقتصادية واجتماعية وتنظيمية وسياسية وأيديولوجية وثقافية تسمح له بالتحدى والموازنة مع قدرة الدولة، بينما يميل الميزان فى مصلحة الدولة فى حالات الحروب الخارجية أو إعلان حالة الطوارئ والحالات التى يسيطر فيها الجيش أو الحزب الواحد على الدولة(٢).

والخلاصة: أن سمة نزوع الأفراد نحو التسلط على الآخرين وسيطرة الدولة على المجتمع تتطلب وجود قيم وأشكال تنظيمية تخلق توازناً بين السلطة باعتبارها ضرورة اجتماعية وبين حرية الأفراد، ويمتد هذا التوازن ليحكم علاقة الدولة بالمجتمع ويمنع من تحقيق غلبتها عليه.

ثانياً: حل المشكلة السياسية بين النموذجين الغربى والإسلامى:

إن عقد المقارنة بين كل من النموذج الغربى والنموذج الإسلامى فى تعاملهما مع المشكلة السياسية، ينقسم فى نظر الباحث إلى جزأين، يتعلق أولهما: بمنهج تعامل كل منهما مع المشكلة السياسية بينما يختص الثانى: بالأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية التى اضطلعت ببلورتها الخبرة التاريخية لكل منهما.

١ – منهج التعامل مع المشكلة السياسية:

إن نقطة الارتكاز فى هذا المنهج تتمثل فى الموقف من "حاكمية الله" باعتبارها النقطة المرجعية التى يتم الاحتكام إليها من خارج الجماعة، بعبارة أخرى فإن الأساس الفلسفى الذى يستند إليه النموذج الغربى فى تعامله مع المشكلة السياسية وسائر المشاكل الأخرى يكمن فى موقفه من الخالق وجوداً وعدماً، وما علاقته بالإنسان والواقع المادى؟

فالنموذج الغربى يستبعد الله من النموذج المعرفى، ومن ثم من النموذج الأخلاقى ومن عمليات التعامل مع الواقع (الحياة الدنيا) ويخضعها جميعاً للقوانين الطبيعية الكامنة فى المادة، حتى وإن اعترف به على مستوى القول، بمعنى عدم إنكار الخالق بشكل قاطع ومباشر، ويترتب على ذلك استبعاد كل القيم المطلقة والمثاليات والقيم الخلقية من النموذج المعرفى ومن التعامل مع الواقع المادى.

إلا أن النتيجة الأهم التى تتعلق بما نحن فيه (المشكلة السياسية) أن الضمانات التى يقدمها النموذج الغربى هى من صنع الجماعة وتقع جميعاً فى داخل النظام القانونى للدولة ذاته، تتقرر داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها ويصبح سند الالتزام بطاعة السلطة فى مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للإجراءات المحددة لذلك فى نظامها القانونى والدستورى[٣]، بعبارة أخرى: فالدولة تصبح المطلق وصالحها أو ما يسمى بالصالح العام يصبح هو الهدف النهائى من حركة المجتمع، فعلم السياسة الغربى خصوصاً منذ مكيافيللى وهوبز يؤكد أنه لا توجد أهداف نهائية ولا غايات مطلقة لوجود الإنسان، فالخير هو مصلحة الدولة العليا، ومن ثم فلا يمكن الحديث عن ضمانات تقيد سلطان الدولة المطلق، فالشرعية فى الفقه القانونى الغربى يشير مدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذى يستوجب التكليف بالطاعة، وأن الشرعية لذلك تقع فى جملتها ووفقاً لهذا الفقه فى مجال الفلسفة السياسية (الأيديولوجيا)، ومن ثم فى مجال سابق على مجال المشروعية التى تعنى فى إطار الدولة الغربية الحديثة، قيام السلطة من ناحية، وقيام نظام قانونى من ناحية أخرى، والتزام الأولى بذلك النظام فى كل ما يصدر عنها، ومن هنا فإن المشروعية ككل فى ظل الدولة الغربية

الحديثة- هى من شأن النظرية القانونية للدولة، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها فى خارج الإطار القانونى للدولة، وهى وفقاً لهذا الفقه سابقة فى الوجود عليها؛ لأن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذى يرتكز إليه النظام القانونى للدولة فى جملته.

ولقد تمثلت ضمانات مبدأ الشرعية فى الدولة الغربية المعاصرة فى ضمان قانونى صرف يتحرك فى إطار النظام القانونى للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل أجهزتها ومؤسساتها، إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين، وهى إما أن تمثلها هيئة سياسية تقوم على التحقق مسبقاً من دستورية القوانين، وليس بخاف أن انحراف هذه الهيئة أمر متصور تبعاً لكونها هيئة سياسية، وإما أن تستند هذه الرقابة إلى هيئة تضامنية تمارسها، وليس بخاف أن الهيئات التضامنية القائمة على تلك الرقابة هى فى النهاية من أجهزة الدولة[٤].

والخلاصة فى شأن الرقابة على دستورية القوانين أنها تقع فى داخل النظام القانونى للدولة وتتحرك فى إطاره، فكيف تكون رقيبة على الشرعية بالمدلول الدقيق لها، أى تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التى هى فى ذلك التصور الغربى للشرعية سابقة على ذلك النظام.

جملة القول فى شأن الشرعية كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنها تقف عند مجرد المشروعية فى إطار النظام القانونى للدولة فلا تتجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة حقيقية، وهكذا ينتهى الأمر فى ظل الدولة المعاصرة إلى مشروعية بمدلول ضيق، وضمانة وضعية هزيلة هى الرقابة على دستورية القوانين التى مؤداها الموضوعى هو التزام الدولة بنظامها القانونى الذى هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمى إليها أيضاً فى شأن مدى التزامها بذلك النظام، فهى عادلة طالما التزمت بنظامها القانونى الذى هو من وضعها والذى تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت[٥].

أما الضمانات فى النموذج الإسلامى فهى "ضمانات شرعية" مستمدة من الشريعة لا من قرارات الأغلبية، وبذلك لا تكون تحت رحمة سلطة الأغلبية أو من هو قادر على تشكيل وصنع هذه الأغلبية بالأساليب والوسائل المختلفة، فهى مبادئ ثابتة تفرضها الشريعة وتتأسس على العقيدة وتلتزم بالأخلاق الثابتة، وهذا يحميها

من الانحراف والتحول، وهذه الطبيعة الإلهية للضمانات أو المبادئ التي تحكم حل المشكلة السياسية تحول الضمانات إلى التزامات قِبل الله ورسوله، أو بتعبير آخر يجعل منها "ضرورات" و"حرمات" لا مجرد حقوق[٦]، ضرورات تدخل في إطار الواجبات الدينية التي لا سبيل لحياة الإنسان- حياة تستحق معنى الحياة- بدونها، ومن ثم فإن المحافظة عليها ليس مجرد حق للإنسان، بل هو واجب عليه أيضاً يأثم هو ذاته فرداً أو جماعة إذا هو فرط فيها، ذلك فضلاً عن الإثم الذي يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه الضرورات.

وأهمية الطابع الإلهي لهذه الضمانات أو المبادئ أن المجتمع الخاضع للشريعة تخضع فيه الدولة أيضاً بجميع سلطاتها ونظمها وأجهزتها لهذه المبادئ، فلا تستطيع أن تعطلها بتغيير الدستور والقوانين. إن هذه الصفة الإلهية هي للشريعة فقط وليست للحكومة أو الدولة، وينتج عن ذلك أن القداسة والخلود والثبات يكون صفة للمبادئ التي قررتها الشريعة والضمانات التي قدمتها، ولا يجوز خلع هذه الصفة (الإلهية) على الهيئات أو السلطات التي تنفذها، بل إنها جميعاً هيئات وسلطات مدنية تنوب عن الجماعة وتعمل باسمها، وتلتزم هي أيضاً بالخضوع لمبادئ الشريعة بما يعنيه ذلك من عدم إمكان قيامهم بتغييرها أو تبديلها.

والحاكمية التي تعني أن الله مصدر جميع الأحكام التكوينية والتشريعية، ليست مقيدة لسلطة الدولة فقط، بل ولسلطة الأغلبية في النظام الديمقراطي[٧]، ومن ثم فلا تستطيع الأغلبية بما أوتيت من سلطات تنفيذيه وتشريعية- أي في المجالس التي تتكون بغرض التشريع- أن تبدل في هذه الضمانات أو تزيد أو تنقص منها، فالحاكمية تعني تقييد سلطة المشرع الوضعي وحماية الأفراد والمجتمعات من طغيان الحكام الذين يتخذون القوانين وسيلة لفرض سلطانهم واستبدادهم، وهذا هو معيار التفرقة بينها وبين "سيادة القانون" الذي يعني حماية الأفراد والمجتمع من مخالفة مؤسسات الدولة وحكامها للقوانين الوضعية التي أصدرتها السلطات المختصة في الدولة، ولكن يبقى الباب مفتوحاً للحكام أو الأغلبية لإصدار القوانين الوضعية التي تغطي الاستبداد والطغيان بصورة قانونية.

بعبارة أخرى، فإن الفرق بين سيادة الشريعة وسيادة القانون هو أن المبدأ الأول تلتزم به السلطة التشريعية

الوضعية (كالبرلمـان أو رئيـس الدولـة أو أى هيئة أخرى خاضعة أو ممثلة له)، أمـا المبدأ الثانى فتلـتزم بـه السـلطة التنفيذيـة ولا تلـتزم بـه السـلطة التشـريعية؛ لأن وظيفتها هـى صنـع القوانـين وتعديلهـا، ولا يعتبر هذا التعديل خروجاً عليه[8].

وكنتيجـة لكـون الدولـة خاضعـة للشريعة تكون الصحة، صحـة القوانـين مقترنة بمواطأة المبدأ الذى تتخذه الجماعة عقيدة متحققة بصرف النظر عـن جهـة الإصدار، فلو أجرى أحد الأفراد أو أحد صغار العمـال تصرفـاً موافقـاً للشـريعة ومخالفاً لأمر الخليفة، صح تصرف الفـرد أو العـامل ولم يعتـد بمـا أصـدره أمـير المؤمنين؛ لأنه باطل لمخالفته للشريعة[9].

ولا يقتصر تقييد الحاكمية لسـلطات الدولة وسلطان الأغلبية، بل يمتد ليشمل جميع المجتهدين والاجتهادات الفقهية ممـا يضفى على الضمانات التى تقـر حقـوق الأمة وحريات الأفـراد وتمنـع الاستبداد ثباتاً وقداسة تخضع لها جميع الاجتهادات (فـى الفقـه) كمـا تلـتزم بهـا الدولـة وحكامها فى السياسة.

وهكـذا فـإن النتيجـة العمليـة لمبـدأ الحاكميـة هـى أن الأسـاس الـذى يقـوم عليه نظام الحكم الإسلامى مسـتمد مـن مصدر أعلى من الدولة ومهيمن عليهـا، فليست الدولة الإسلامية أو الأغلبية فيها أو مجتهدوها أحـراراً فـى تقييـد أو إلغـاء المبـادئ الشـرعية التـى تحـدد مقومـات الحكم الشرعى أو خصائصه أو أصولـه، وإذا فعلت إحدى الدول أو الحكومـات أو أحد الأطراف ذلك وهـو مـا يحدث من حين لآخر، فإن هذا الطـرف يخـرج فـى نظـر جمهـور المسـلمين عـن حـدود الشرعية، ويلتزمون جميعـاً أو مـن يملـك القـدرة علـى ذلـك السـعى لتصحيـح الوضـع المخـالف للأحـوال والمبـادئ الشرعية.

كما أن إعمال مبدأ الحاكميـة يرفـع من قيمة الأحكام المستمدة منها، ويجعـل تنفيذ تلـك الأحكـام والالـتزام بطاعتهـا طاعـة للخـالق المعبـود، وبذلـك تصبـح للمبـادئ الشـرعية والضمانـات التـى تتأسـس عليهـا قداسـة وحرمـة تضمـن الالتزام بها وتعصم المؤمنين من الخـروج عليهـا أو مخالفتهـا؛ لأن الـوازع الدينـى والعقدى هو الـذى يقـوم بـالدور الأول والأساسى لالتزام الناس باحترام الشريعة والتزام أوامرها ونواهيها التزاماً طوعيًّا.

بعبـارة أخـرى، فـإن الضمانـات- ضمانـات تقييـد السـلطة فـى النمـوذج الإسلامى لابد أن تتأسس علـى الـوازع الديني والعقـدى، وهـذا يفـرض منهجـاً مختلفاً فى التعامل مع المشكلة السياسـية، فلابد أن نبدأ أولاً بإصلاح خلق الأفـراد

وسلوكهم وعقيدتهم، ثم بعد ذلك تعدل النظم والدساتير والقوانين لتضيف إلى الضمانات الدينية والأخلاقية ضمانات دستورية.

فصلاح المجتمع واستقامة أفراده، والتزامهم المنهج الخلقى الكامل هو الذى يكفل أن تحقق الضمانات فعاليتها، وأن تكون القرارات أو الإجراءات المستمدة منها عادلة وصالحة وراشدة.

فالشورى على سبيل المثال ليست مجرد ضمانة من ضمانات نظام الحكم العادل، بل هى فوق ذلك أساس البناء الاجتماعى للأمة؛ لأن نظام الحكم حتى ولو قام على الشورى فى اختيار الحكام لا تكون له قيمة إذا كان الأفراد الذين يتولون هذا الاختيار (الناخبون أنفسهم) غير صالحين لهذه المسئولية وغير قادرين عليها، ولا يمكن ضمان ذلك إلا إذا توفر لدى أفراد الأمة قدر كاف من الصلاح والاستقامة يزود جمهورها وغالبيتها بالحد الأدنى من القيم الخلقية والكفاءات والقدرات اللازمة لإقامة العدل والإحسان، أما إذا لم يتوفر لدى أغلبية الأمة هذا القدر من الخلق الصالح فإنها سوف تضع فى المسئولية من هو على شاكلتها من حيث القصور والنقص والانحراف أو العجز والفساد، ذلك أن الشورى ليست إلا مرآة الأمة ترى فيها صورتها وتبرز بها قدراتها وتجعل قراراتها متناسقة مع ما يشبه حالها ويتناسب مع مستواها العقدى والخلقى والفكرى[١٠].

إن فقه الشريعة لا يفصل القانون العام عن المبادئ المتعلقة بنظام المجتمع وعقيدته وقيمه الخلقية والدينية التى تحكم علاقات الأفراد[١١] ويتأسس منهجها على شحذ فعالية المبادئ الخلقية والروحية فى نفوس الناس مع إقامة الرادع الذى يوفره القانون وقواعده الملزمة، ولا يكتفى بأحدهما عن الآخر، ففى التصور الإسلامى لا تكون "المثالية" بديلاً عن وجود الضوابط التى تحكم الفعل البشرى فى سكناته وحركاته وحالات الضعف البشرى التى تعتريهم بسبب ما ركب فى جبلتهم من حب التسلط على الآخرين ﴿**كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى**﴾[١٢] إلا أنه فى نفس الوقت لا يمكن أن تكون الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية بديلاً عن القيم فلا يعنى وجودها تحقق القيم فى أرض الواقع، بل لابد من الاطمئنان إلى تحقيقها لهذه القيم فى الواقع السياسى، ففى النظم العربية، على سبيل المثال، أصبح التنظيم بديلاً عن مبدأ حرية

الشورى بدلاً من أن يكون مكملاً وضماناً لها.

الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية:

أوضح الباحث في الصفحات السابقة أن الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية يجب النظر إليها في ظل مجموعة من القواعد تمثل المنهج الذى يتعامل به كل من النموذجين الغربى والإسلامى مع هذه المشكلة، بل وسائر المشاكل الأخرى.

أول هذه القواعد هو النظر لهذه القواعد وتلك الإجراءات فى إطار الأساس الفلسفى الذى تستند إليه تلك القواعد وأشكالها التنظيمية، فالنموذج الإسلامى يعترف بالله ويجعل من الإيمان به سبحانه وبحاكميته نقطة الارتكاز التى تدور حولها وتتأسس عليها كافة مناحى الحياة الإنسانية، بينما لا يعترف النموذج الغربى بالله ويجعل من الإنسان مركز الكون الذى تدور حوله وتتأسس به كافة مناحى الحياة، ومن ثم فإن الضمانات فى الأول "شرعية إلهية"، وفى الثانى وضعية بشرية.

ويرتبط الأمر الأول ويتعلق به أمر آخر له أهميته فى هذا الصدد، إن الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية يجب رؤيتها في ظل إطار متكامل من القيم التى يرسيها الأساس الفلسفى والتصور الاعتقادى، وهذا يعنى فى نهاية الأمر أن التنظيم لا يمكن أن يكون بديلاً عن القيمة أو المبدأ ككل، وأن المثالية لا تعنى عدم وجود ضوابط أو قواعد نظامية أو أشكال إجرائية لمراقبة الحكام.

وفيما يلى يعرض الباحث لأمرين هما بمثابة حجر الزاوية فى حل المشكلة السياسية فى كلا النظامين: أولهما يتعلق بتوزيع السلطات فى النظامين، وثانيهما يختص بالرقابة فى النظامين.

أ- توزيع السلطات فى النظامين الغربى والإسلامى:

"يتم توزيع العمل الواحد بين العديد من الأجهزة والمؤسسات فلا يستقل فرد أو مؤسسة واحدة بالعمل العام، وإنما يتناول العمل العام الواحد عدداً من الأجهزة يتداوله كل واحد منها فى مرحلة محددة من مراحل تكونه حتى يصدر فى النهاية ولكل من هذه الأجهزة سهم شائع فى تكوينه وإصداره، وهذا التوزيع للعمل الواحد يمكن من مشاركة تخصصات فنية كثيرة ومتنوعة فى إعداد العمل ودراسته من وجوهه العديدة، كما أنه يحفظ العمل

العام مـن أن يكـون مستوعباً فـى إرادة فردية واحدة أو فى إطار النظرة المحدودة لجهاز واحد، ويجعل مجال السلطة موزعًا على العديد من المؤسسات"(١٣).

وقد رؤى أنه إذا تركـزت السـلطة- سلطة إصدار القرار العام- فـى مؤسسـة وحيدة أو فـرد واحـد، فإنـه يتولـد ميـل لـدى هـذه الجهـة- مؤسسـة كـانت أم فرداً- لأن تضفى ذاتيتهـا علـى مكانتهـا فى إنشاء العمل العام الأمـر الـذى يؤثـر فى مدى رعايتها للصالح العام للجماعـة ككل عند النظر والتقرير.

والتعدد أو توزيع السلطات المقصـود بـه هـو تثبيـت سـلطة واحـدة لإصـدار القرار العام ولكنـه يـوزع هـذه السـلطة الوحيـدة علـى العديـد مـن المؤسسـات بحيث لا تكتمل ممارسة السلطة الواحـدة ولا يكتمل العمل العـام الواحـد إلا عـن طريق نشـاط هـذه المؤسسـات مجتمعـة، فـالتعدد هنـا هـو أقـرب إلى التقسـيم الموضوعى لأنماط العمل المختلفـة بحيـث يفيد تخصصـاً لكـل مؤسسـة فـى بعـض مراحل العمل العام(١٤).

والتنظيمات الحديثة تنتهى إلى تحديـد ثلاث جهات يتوزع عليها العمـل العـام أو النشاط العام، بحيث يكون من يصدر القرار أو يصوغ الإرادة العامـة غـير مـن ينفذ هذه الإرادة، غير من يشـرف علـى صحة تطبيقها.

التصـور الغربـى لفكـرة الفصـل بـين السـلطات(١٥) إنمـا يـرد مـن التصـور الفلسـفى للنظـام الوضعـى العلمـانى، فحيـث يكـون النظـام القـانونى نظامـاً وضعيًـا مفصـولاً عـن التصـور الدينـى وجـب أن تقـام أبنيتـه ومؤسسـاته علـى توازنات بين العديد من هذه المؤسسـات والهيئات، وهـى توازنـات تكفـل القـدر المعقـول مـن الضبـط المتبـادل والتقييـد المتبـادل لهـذه المؤسسـات بعضهـا مـع بعض، بحيث إن كـلاً منهـا يحـد سـلطة الآخر ويقيدها، وفـى هـذا التصـور فـإن استقلال السـلطة التشـريعية يعتمـد مـن الناحية النظريـة علـى أنهـا ذات اتصـال وثيق بالرأى العام وجماعاته فـى المجتمـع، واستقلال السلطة التنفيذية يعتمـد علـى ما تملكه من قوة مادية من حيث المال أو وسائل العنف، أما القضاء فإن استقلاله يرد من التوازن الـذى يقـوم بـين سـلطة التشريع والتنفيـذ، فالسـلطة التشـريعية تضـع القوانـين التـى يطبقهـا القضـاء، والسلطة التنفيذية هى التى تعتمد القضاة وتوفـر لهـم رواتبهـم وتهيـئ للوظيفـة القضائيـة وجودهـا المـادى، والقـاضى يطبق قوانين السـلطة التشـريعية ويعتمـد على السلطة التنفيذية فى تنفيذ أحكامه.

والسلطة التنفيذية محتاجة دائماً إلى إقرار بشرعية تصرفاتها وسلوكها المادى وهو إقرار يَردُ إليها من خارجها، سواء من السلطة التشريعية أو من جهات القضاء، لذلك فهى إن عينت القاضي فقد صارت كل رقابة منه موضعاً لإشرافه؛ لأنه يحكم سلوكها فى ضوء ما أصدرته السلطة التشريعية من قرارات وقوانين.

لذلك فإن المشكلة تنشأ فى النظام الوضعى العلمانى إذا ما اندمجت الوظيفتان التشريعية والتنفيذية، وكثيراً ما تندمج فى العالم الثالث، أو أمكن استيعابهما معاً فى كيان واحد، فإنه يكون قد أحبط بالوظيفة القضائية هى الأخرى ويظل استقلال القضاء معلقاً بمشيئة من استوعب الوظيفتين الأخريين.

النظام الإسلامى لم يعرف توزيع السلطة بالصورة السابق شرحها[١٦] وهذا مرده إلى أن أسس النظام الإسلامى تختلف اختلافاً جذريًّا عن أسس النظام السائد الآن من حيث أن النظام الحديث نظام وضعى لا يعترف بشريعة أو شرعية للحكم منزلة من السماء، فى حين أن النظام الإسلامى يبدأ من مقولة أساسية هى مصدرية السماء فى التشريع للأرض، وبهذه المقولة الأساسية استقامت فى الإسلام خريطة متميزة فى توزيع السلطات.

فإذا نظرنا إلى وظيفة الإمام فى النظام الإسلامى نجد أن وظيفته الأساسية وسلطته هى حراسة الدين وسياسة الدنيا بالشرع، فالإمام حارس سائس، وهى معان أقرب إلى العمل التنفيذى وإلى الواجبات التى تلقى على مسؤولية السلطة التنفيذية بالمصطلح الحديث، فمسئولية الخليفة سياسية وشرعية فى نفس الوقت، ويرجع الأساس الشرعى لمسؤوليته إلى أن الأوامر والنواهى الإلهية تستوجب من المخاطب بها أن يقوم بتنفيذها؛ لأن ذلك هو المقصود من الأمر أو النهى، فتلك هى إرادة التشريع أو إرادة التكليف التى يستلزمها الأمر أو النهى "فحقيقة إلزام المكلف: الفعل أو الترك، فلابد أن يكون الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزام ولا تصور معنى مفهوم"[١٧].

وعند جمهور مجتهدى الأمة تنعقد الإمامة بالبيعة، والبيعة دائماً تصدر للإمام على أساس أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فهى بيعة مشروطة دائماً، وشرطها يعنى أن سلطة الإمام سلطة مقيدة وأنها تجرى فى إطار نظام قانونى مضروب عليها من أحكام التشريع الإسلامى المنزلة.

ويترتب على هذه السلطة المقيدة التزام الخليفة أو الإمام فى أوامره وأحكامه التى يصدرها بأن تتم وفقاً للكتاب والسنة والإجماع، فلا يجوز لفرد أو رئيس دولة أو لكافة أفراد الأمة أو جميع مجتهديها أن يضعوا قانوناً أو تشريعاً، أو يصدروا أمراً أو حكماً يخالف ما ورد فى الكتاب والسنة، كما أنه يخضع كغيره من أفراد الأمة للأحكام الشرعية الجنائية وسريان هذه الأحكام عليه أيًا كان نوع العقوبات التى تقررها هذه الأحكام.

وبالمقابل فإن عدم طاعة المسلمين لأوامر الإمام وتشريعاته التى تخالف حكم الشرع من الأمور المقررة فى الإسلام، فطاعة المسلمين لأولى الأمر مشروطة بموافقتها لحكم الشرع، أما إن خالفت هذه الأوامر أو تلك التشريعات أحكام القرآن والسنة فإنها لا تكون واجبة الطاعة.

فإذا انتقلنا إلى السلطة التشريعية فإن فقهاء الإسلام وواقع التجربة التاريخية للنظم الإسلامية توضح أنهم نظروا لهذه السلطة بحسبان أن للدولة الإسلامية قانوناً أساسيًّا إلهيًّا شرعه الله بالقرآن والسنة، فحيث وجد فى القرآن أو فى السنة نص يصدق حكمه على وضع معين أو حالة مخصوصة أو كان قطعى الدلالة قطعى الثبوت وجب على كل امرئ أن يطبقه طالما ينطبق على حالته، وشرعيته فى التطبيق مستمدة من أصل نزوله فى القرآن أو صدوره عن النبى ﷺ دون أن يتطلب موافقة أو اعتمادًا أو تصديقاً من جهة ما، وهو واجب النفاذ يمتثل له الكافة وعلى رأسهم إمام المسلمين، بل إن طاعة المسلمين له مشروطة، كما قدمنا، باتباع هؤلاء أحكام القرآن والسنة، وأصل شرعيته رهن بأن يحرسوا هذه الأحكام. وهذا ما يمكن أن يطلق عليه التشريع من الدرجة الأولى(١٨).

إلا إن كانت هناك مهمة أخرى هى مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا، فيقوم هؤلاء بالنظر فيما ليس فيه نص صريح من الحالات والأوضاع وذلك لبيان الحكم بشأنه بمناهج استخراج الدلالات الشرعية من الأحكام المنزلة، "وهؤلاء فيما يستخرجون من الأحكام لا يصدرون عن محض النظر الدنيوى فى شؤون العباد، إنما يعرضون لذلك عن طريق النظر فى أصول الشريعة وأحكامها الثابتة ويعملون وسائل الاجتهاد المتعارف عليها بينهم من

الناحية الشرعية العقلية ليصير ما ينتهون إليه مستمدًّا من أصول الشريعة قائماً بها، وهذا ما يمكن أن نسميه التشريع من الدرجة الثانية"[١٩].

والقاضي في التصور الفقهي الإسلامي وإن تولى وظائفه بالإنابة عن الإمام أو الوالي فهو لا يخضع لمن عينه عندما يستقي أحكامه مباشرة- واجتهاده- من القرآن والسنة، فالأصل في هذا التصور هو حرية الاجتهاد بالنسبة للقاضي إذا لم يجد في كتاب الله أو سنة النبي حكماً في المسألة المعروضة عليه، بعبارة أخرى فالقاضي وإن استمد ولايته من إنابة الوالي وتعيينه إياه فهو بعد ذلك يتصل بأحكام الشريعة اتصالاً مباشراً غير مستمد من مشيئة الوالي، والوالي لا يملك من الناحية النظرية الشرعية أن يدخل إرادته بين القاضي وبين ما يقضي فيه ويرى فيه رأيه أو اجتهاده[٢٠].

ويكسب القاضي توازنه المؤسسي من صيغة التوازن تلك التي تقوم بين جهة التشريع في المجتمع الإسلامي وجهة التنفيذ وبحسبان أن وظيفة القاضي في النظام الإسلامي كانت تمتد لتشمل بعض ما يعتبر اليوم من وظائف جهات التشريع وبعض ما يعتبر من وظائف جهات التنفيذ "ومن شأن هذا الوضع أن يثقل كفته ويعزز كفة المشروعية بعامة في صالح التوازن بين جهات التنفيذ المسيطرة على الوسائل المادية وبين جهات الرأى والنظر المسيطر على وسائل المشروعية[٢١].

ولقد كان مبدأ الفصل بين السلطات في الشريعة والخبرة التاريخية الإسلامية قويًّا (فصل عضوى) [٢٢] بدرجة حالت دون اغتصاب الحكام حق الاجتهاد أو سلطة التشريع بالرغم من اغتصابهم لسلطة التنفيذ. ففي التنظيم الذى عرفه المجتمع الإسلامي قام العمل التشريعى بعيداً عن سلطة المؤسسة الحاكمة، فالتشريع هوكتاب الله وسنة نبيه، ثم ما يتولد عن هذين المصدرين الرئيسين باجتهاد الفقهاء ممن لا تسيطر عليهم مؤسسات الدولة التنفيذية حيث تتحدد مكانتهم بموجب اندماجهم في الرأى العام المؤثر الفعال في مجتمعاتهم وبحوارهم وجدالهم مع بعضهم البعض يتولد اقتناع عام بوجه الصواب في أية مسألة فقهية، فيتكون ما يطمئن إليه رأى الجمهور في المجتمع، وهي بهذا تندمج تلقائيًّا في مجمل الهيكل التشريعي القائم والذى يلزم المجتمع كله حاكماً ومحكوماً، "ومن هنا جاءت صيغة التوازن بين المشروعية من جهة وقوة

الدولة المادية من جهة أخرى، بينما حلتها النظم الغربية بتوزيع السلطات"[٢٣].

والاختصاصات والواجبات المنوطة بالخليفة أو الإمام تدلنا على أنه ليس من بين هذه الاختصاصات اختصاص التشريع، فالخليفة له أن يجتهد دون أن يلزم باجتهاده أحداً، وله الترجيح وتبنى الاجتهادات المتعلقة بالسياسة العامة للدولة، ولكن لا يلغى الاجتهادات الأخرى، كما أن الخليفة ليس له أى اختصاص قضائى، فبالرغم من أنه هو الذى يولى القضاة إلا أنه لا يملك أن يعزلهم، كما أنه لا يملك أن يلغى أو يعدل حكماً[٢٤].

كما نشأ فصل عضوى بين النيابة عن الأمة فى المستوى السياسى، كاختيار الحكام والرقابة عليهم - حيث تولاها أهل الحل والعقد، وبين النيابة عن الأمة فى مجال الفقه والتشريع وتولاها المجتهدون والعلماء[٢٥].

ب- الرقابة فى النظامين الغربى والإسلامى:

المؤسسة التشريعية فى النظم الغربية[٢٦] تعرف وظيفتين: الأولى أنها المؤسسة التى تصدر القوانين والتشريعات فى المجتمع، والثانية: أنها المؤسسة التى تراقب أعمال السلطة التنفيذية، ولها عليها وجه إشراف ونوع سلطة تختلف فى حجمها ونوعها حسب الدول والمجتمعات.

وبالإضافة إلى السلطة التشريعية التى تمارس نوعاً من الرقابة بالنسبة لسياسات الحكومات توجد أجهزة أخرى لرقابة النشاط الإدارى لجهاز الدولة فى الأعمال اليومية التى يقوم بها، وهى أنواع رقابة تتنوع فى كل نظام، فمنها الرقابة الذاتية التى تنشئها أية مؤسسة بداخلها لتراقب عمل رجالها، ومنها إيجاد أجهزة رقابية مركزية على مستوى الدولة كلها لتراقب أجهزة الدولة التنفيذية على تنوعها وتعددها، فتتكون أجهزة لرقابة الشؤون المالية أو لمراقبة الشرعية فى سلوك عمال الدولة، ومنها أجهزة رقابة خارجية أى تراقب أجهزة التنفيذ وتنتمى إلى سلطة بعيدة عن السلطة التنفيذية.

أما الرقابة فى النظام الإسلامى[٢٧] فتستند إلى مبدأ الحاكمية أو الشرعية الإسلامية الذى يعنى مسؤولية الحكام عن الالتزام بالشريعة فى التطبيق والحكم.

ومبدأ الحاكمية فى جوهره يستلزم أو يعنى وجود سلطة عليا مستقلة قادرة

على محاسبة الحكام فى حالة الخروج على أحكام الشرع أو قرارات الشورى، والسلطة العليا التى تتولى الرقابة على أعمال الحكام هى فى الإسلام إرادة الله سبحانه وتعالى صاحب الحاكمية والذى له الخلق والأمر.

لكن حساب الله لا يغنى عن وجود هيئات دستورية وشعبية تتولى الإشراف على عمل الحكومة ومحاسبة أولياء الأمر، وهذه الهيئات هى إحدى الجهات الآتية:

١- القضاء: القضاء فى النظام الإسلامى -كما قدم الباحث- يتمتع باستقلال كاف عن الحكام؛ لأنه فرع عن الفقه والاجتهاد فهو يمثل استقلال الشريعة وسيادتها. واستقلال القضاء فى الإسلام مرتبط باستقلال الفقه والفقهاء؛ لأن القاضى يجب أن يكون صاحب أهلية للاجتهاد فى الفقه أو عالماً مجتهدًا فيه، ولذلك فإن جميع الضمانات التى تكفل استقلال الفقه وسيادة الشريعة هى أكبر صائن لاستقلال القضاء فى المجتمع الإسلامى.

٢- الرقابة الشعبية: إن أساس رقابة الأمة على سلطات الحاكم هى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهدفه الأول ومقصده الأساسى أن تتولى الجماعة كشخصية معنوية محاسبة الحكام ومنع انحرافهم وظلمهم، فالأمة تختار الحاكم وهذا الاختيار يعطيها الحق فى أن تقيد سلطته بالقيود التى تراها ضرورية لضمان مصالحها، ويعطيها الحق فى مراقبته ومحاسبته على عمله.

وهذه الرقابة باستنادها إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا تنتهى بانتهاء انتخاب أو بيعة القائمين على أمر السلطة وإنما تستمر بعد انتخابهم، فواجب النصح لولاة الأمور، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يرتبط بزمن معين أو وقت محدد، وإنما هو فرض يستمر وقته طالما أن هناك مقتضى له.

٣- رقابة نواب الأمة (أهل الحل والعقد): هيئة أهل الحل والعقد هيئة سياسية مهمتها اختيار الحكام ومحاسبتهم وعزلهم عند الاقتضاء، ومهمة هذه الهيئة سياسية بالأساس فهى قاصرة على اختيار الحكام فقط ومحاسبتهم دون اختيار العلماء أو القيام بوظيفة تشريعية، فالوظيفة التشريعية فى الدولة الإسلامية هى من اختصاص العلماء والمجتهدين، وهذا شرط ضرورى حتى تستقل عملية التشريع عن الاعتبارات السياسية، إلا أنه يجب أن توجد صيغة توازن بين أهل الحل والعقد

ومجلس العلماء أو المجتهدين حتى لا ينفرد أي منهم بالتشريع من دون الآخر[٢٨].

إلا أن تحقيق هذه الرقابة فعاليتها على مستوى الواقع والتطبيق يتطلب توفير مجموعة من الشروط والاعتبارات التي تصب في مجرى تقوية المجتمع إزاء السلطة أو الدولة.

١- لا يفترض الإسلام أن تحل الدولة محل الناس في القيام بالأعمال، فالإسلام لا يلغي السوق ليولي الدولة مهامه، ولا ينفي مبادرة الأفراد والجماعات في التملك أو التصرف أو الإشراف على الإنتاج، وفي نفس الوقت لا يترك للأغنياء أو الرأسماليين أو للإقطاعيين باب الاحتكار والثراء غير المشروع واستغلال الناس ولا يجعل الدولة شريكاً لهم وحامياً لاحتكارهم واستغلالهم، فهو يطالب الدولة بمنع الاحتكار والضرب على يد الاستغلال، ويجعل من المشاع والأحباس والوقف وملكية عموم المسلمين لغالبية الأرض طريقاً لتشكيل الجماعات القوية، فيجب ألا تقوم الدولة بما يجب أن يقوم به الأفراد أو الجماعات[٢٩].

ويرتبط بهذه النقطة ضرورة فصل الشؤون المالية عن الإدارة والسياسة بما يعني ذلك ضرورة إعطاء بيت المال شخصية مستقلة تحت إشراف القضاء الذي يتمتع بسلطة كبيرة في شؤون الزكاة وبيت المال، واستقلال شاتين المؤسستين (القضاء وبيت المال) عن الحكومة ناتج عن أن الدور الأساسي فيها هو للشريعة وعلمائها وفقهائها الذين ابتعدوا عن الخلفاء بعد عهد الراشدين وتحصنوا باستقلال الفقه وسيادة الشريعة[٣٠].

٢- استقلال المؤسسات الاجتماعية أو ما أطلق عليه البعض[٣١] "مؤسسات الأمة" بسبب الزكاة والأوقاف وإشراف الفقهاء، بالإضافة إلى استقلال العلم والتعليم وما ارتبط بذلك من حرمة المساجد، فما تمتعت به هذه المؤسسات من ذاتية مستقلة عن الإدارة الحكومية كان نتيجة لمبدأ عام ساد المجتمع الإسلامي هو أن الأمة لم تسلم للإدارة بالسيطرة على النشاط الاجتماعي أو العلمي الذي بقي مستقلاً وكان مركزه المساجد التي بقيت حصن تشاور في مجال الفقه والعلم وتحققت بحرمة وحصانة استفادت منها حلقات العلم والفقه، وقد ساعد على ذلك الاستقلال المالي الذي تمتع به العلماء كنتيجة للوقف والزكاة، إذ مثل هذين المصدرين حركة حضارية فاعلة لضمان الاستقلال الحركي لمؤسسات مجتمعية مختلفة تتعلق

بالعلم والتعليم والإفتاء، إذ مثلت هاتـان الأداتــان مصـــدرًا وأداة للاســـتقلال التمويلى عن السلطة بما يضمـن حركـة استمرار واستقرار لتلـك المؤسســات، بعبـارة أخـرى فقـد سمــح الاسـتقلال الاقتصادى عن الســلطة باتسـاع العمـل الشـعبى، بينمـا تم تحديـد اختصاصـــات الإدارة وسلطاتها.

وهكذا فإن الحل الإسلامى للمشكلة السياسـية يتجـه إلى تقويـة المجتمـع مـــن خلال تقوية أفراده ومؤسساته وجماعاته، فإلى جانب تقويتهم مـن خـلال العقيـدة والإيمــان وتقويتهـــم بواجــب الأمـــر بالمعروف والنهى عن المنكـر، وتقويتهـم بحق الشـورى وإعطـاء البيعـة وسـحبها، وتقويتهـم بجعـل العلمـاء مرجعهـم فـى إدارة شؤون حيـاتهم، ثـم تقويتهـم مـن خلال عدم حرمانهم من حـق التصـرف فى الأرض وحق الملكيـة الخاصة، ومـن خلال الملكيات العامة التـى تعد لعمـوم المسـلمين أو لجماعــات محـددة منهــم (قرية، قبيلة، مدينة، حرفـة).. ومـن ثـم يوجـب علـى الدولـة ألا تسلبهم هـــذه الميزات، فلا تمد يدها إلى عمـل أو مهنـة يمكن أن يقوم به أو بها المسلمون أفـراداً أو جماعات[٣٢].

○ ○ ○

الهوامش

(١) حول هذه النقطة انظر: د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى ردًا على المستشرق الإنجليزى أرنولد، ج٢ ص ١٠٧-١٠٨، د. منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، تونس، دار البراق، نوفمبر ١٩٨٨، ص ص ٥، ٢٢.

(٢) منير شفيق، المرجع السابق.

(٣) د. عبد الوهاب المسيرى، العلمانية، ورقة غير منشورة.

(٤) إلا أن هذه التفرقة غير ذات موضوع؛ لأن الاثنين (الشرعية والمشروعية) هما فى النهاية من صنع البشر.

(٥) د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى.. مرجع سابق، وانظر أيضا: د. توفيق الشاوى، سيادة الشريعة فى مصر.

(٦) انظر حول مفهوم الضرورات واستخدامه بدلاً من الحقوق: د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان- ضرورات لا حقوق، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة ٨٩: شعبان ١٤٠٥/مايو ١٩٨٥، وخاصة ص ١٣ - ١٧.

(٧) وفى هذا الإطار يمكن فهم حقوق أهل الذمة باعتبارها حقوقاً مقررة لهم من قبل الله ورسوله "ذمة الله ورسوله"، وبالتالى لا تستطيع الأغلبية نقضها أو الانتقاص منها.

(٨) حول هذه التفرقة انظر: د. توفيق الشاوى، سيادة الشريعة فى مصر، مرجع سابق، ص ١٤.

(٩) د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة، مرجع سابق، ص ص ١٤-١٥، بينما يكون التدرج فى النظم الوضعية تدرجاً شكليًا، أى بالنظر إلى جهة الإصدار.

(١٠) حول هذه النقطة انظر: د. توفيق الشاوى، فقه الشورى، مرجع سابق، ص ٥٦٠، ص ٦٢٥. وانظر أيضاً: منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق: ص ص ٢٩- ٣٠، حيث يؤكد على روحانية الضوابط والممارسات للأجهزة السياسية المختلفة، ويتخذ من أسلوب عمر بن الخطاب مثالاً على ذلك.

(١١) د. توفيق الشاوى، المرجع السابق.

(١٢) سورة العلق آية ٦.

(١٣) طارق البشرى: منهج النظر، مرجع سابق: ص ٧٨.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق ص ص ٩٠/٩٧، وانظر أيضا، د. عبد الغنـى بسيونى عبد الله، النظم السياسية "الدار الجامعية، د. ت، ص ص ٢٦١- ٢٦٩.

(١٦) طارق البشرى، المرجع السابق، وانظر أيضًا: د. توفيق الشاوى فقه الشورى والاستشارة، مرجـع سابق.

(١٧) أبو إسحاق الشاطبى، الموافقات: ج٣، ص ٨١، وانظر أيضاً: صلاح الدين دبوس، الخليفة توليتـه وعزله - إسهام فـى النظريـة الدستورية الإسلامية - دراسـة مقارنـة بـالنظم الدستورية الغربيـة، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية/ د. ت: ص ص ٤١-٤٨.

(١٨) طارق البشرى: منهج النظر، المرجع السابق.

(١٩) طارق البشرى: منهج النظر، المرجع السابق.

(٢٠) المرجع السابق، وانظر: ما تقدم بشأن الشرعية القانونية كأحد مكونات الحاكمية.

(٢١) طارق البشرى، المرجع السابق ص ١٠٩.

(٢٢) انظر فـى هـذه النقطة: طـارق البشـرى، المرجـع السـابق، د. توفيـق الشـاوى، فقـه الشـورى والاستشارة، مرجع سابق.

(٢٣) طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق، ص ص ١٠٨-١٠٩.

(٢٤) حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية ص ١٤٣.

(٢٥) د. توفيق الشاوى، مرجع سابق، ص ٤٣٢.

(٢٦) حول هذه النقطة انظر: طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق، ص ص ٩٦-٩٩.

(٢٧) حول هذه النقطة انظر: د. توفيـق الشـاوى، فقـه الشـورى والاستشـارة، مرجـع سـابق، ص ص ٤٦٦-٤٧٤، طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق ص ص ٩٧-١١٣، د. طه بدوى، بحـث فى النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، جـ٢، ص ص ١٢٤-١٣١.

(٢٨) انظر حول هذه النقطة: د. توفيق الشاوى، فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق، وخاصـة ص ص ٥٠٧-٥١٤.

(٢٩) حول هذه النقطة انظر، منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولـة الحديثـة، مرجع سـابق، ص ص ١٥-٢٦.

(٣٠) د. توفيق الشاوى، مرجع سابق.

(٣١) انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح، المجتمع المدنى فى الفكر والممارسة - بيروت مركـز الدراسـات الوحدة العربية: ٢٠-٢٣ يناير ١٩٩٢.

(٣٢) منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق/ ص ص ٣٢-٣٣.

بحوث مؤتمر

علوم الشريعة فى الجامعات



يأتى الإهتمام بتطوير علوم الشريعة فى الجامعات فى سياق الجهد المبذول لرسم معالم المشروع الحضارى الإسلامى المعاصر، الذى يستهدف إعادة بناء النسق الثقافى والفكرى للأمة.

ونظراً لما تقوم به مؤسسات علوم الشريعة، لاسيما فى الجامعات من دور إيجابى وفاعل فى إحياء الإسلام فى نفوس المسلمين، والمحافظة على سلامة الفكر الإسلامى، بعيداً عن الجمود والإنحراف، فإن الحرص على قوة هذه المؤسسات وسلامة توجهها من الأمور الضرورية اللازمة لتمكينها من القيام بدورها على أحسن وجه.

ويتضمن هذا الكتاب المجموعة الأولى من بحوث المؤتمر المذكور، أما بقية البحوث فستكون موضوع الجزء الثانى من هذا الكتاب الذى يصدر قريباً بإذن الله.



علوم منسية في تراث المسلمين

إعداد: أ. د./ أحمد فؤاد باشا[*]

مقدمة:

إن فى تراث المسلمين علوماً لم يولها الباحثون اهتماماً كافياً، إما لندرة مصادرها، أو لتفرق موضوعاتها فى مراجع تراثية شتى يتعذر الحصول على أغلبها، أو لصعوبة مصطلحاتها التى تبدو لغير المتخصصين غريبة عما هو شائع فى لغة العلوم المعاصرة، أو لغياب المنهجية السليمة فى التعامل مع التراث بصورة عامة، أو لكل هذه الأسباب مجتمعة، وربما لأسباب أخرى غيرها.

وسوف نعرض للتعريف ببعض هذه العلوم المغمورة، ونشير إلى أهم مصادرها التراثية، عسى أن تجد من بين أهل الاختصاص من يتناولها بالتحليل الدقيق والدراسة المتأنية، ويدعم هذه الدعوة ما تشهده ساحة الفكر العلمى حاليًّا من نشاط منظم على مستوى العالم لإحياء التراث العلمى والتقنى للأمم التى ساهمت فى تشييد صرح الحضارة الإنسانية عبر كل العصور، ليس فقط بهدف إزكاء الحس الحضارى والمجد القومى، ولكن أيضاً لإتاحة الفرصة أمام الباحثين المعاصرين كى يعيدوا صياغة هذا التراث بلغة العصر وأسلوبه ومصطلحاته، ويفيدوا منه فى تأصيل الثقافة الذاتية وتعزيز قيمها فى نفوس النشء[1].

(*) أستاذ الفيزياء بكلية العلوم - جامعة القاهرة.

١ – علم الحيل الهندسية:

يمثل علم الحيل الهندسية الجانب التقنى المتقدم فى علوم الحضارة الإسلامية. حيث كان المهندسون والتقنيون يقومون بتطبيق معارفهم النظرية للإفادة منها تقنيًا فى كل ما يخدم الدين ويحقق مظاهر المدنية والإعمار، وقد ظهر هذا التوجه على أيدى نفر من العلماء الأعلام، لعل أشهرهم أبناء موسى بن شاكر أصحاب الكتاب القيم المعروف باسم "حيل بنى موسى"(٢). يقول ابن خلكان: "ولهم – أى بنى موسى– فى الحيل كتاب عجيب نادر يشتمل على كل غريبة، ولقد وقفت عليه فوجدته من أحسن الكتب وأمتعها وهو مجلد واحد" (٣)، ويحتوى هذا الكتاب على مائة تركيب ميكانيكى مع شروح تفصيلية ورسوم توضيحية لطرائق التركيب والتشغيل، وهو ما يدخل اليوم فى نطاق علم "الهندسة الميكانيكية" الذى يبحث فى الآلات والتجهيزات الميكانيكية التى تعتمد على حركة الهواء (الإيروديناميكا Airodynamics)، أو حركة السوائل واتزانها (هيدروديناميكا Hydrodynamics، هيدروستاتيكا Hydrostatics)، وقد استعملوا نظام الصمامات الآلية ذات التشغيل المتباطئ، وعرفوا طريقة التحكم الآلى والتشغيل عن بعد، ومن أمثلة تركيبات بنى موسى عمل سراج إذا وضع فى الريح العاصف لا ينطفئ، وعمل سراج يخرج الفتيلة لنفسه ويصب الزيت لنفسه، وكل من يراه يظن أن النار لا تأكل من الزيت ولا من الفتيلة شيئاً بتة، وعمل فوارة (نافورة) يفور منها الماء مدة من الزمان كهيئة الترس ومدة مماثلة كهيئة القناة، وكذلك لا تزال دهرها تتبدل– على حد قولهم، وقد ترجم كتاب الحيل لبنى موسى إلى الإنجليزية فى عام ١٩٧٩م وأصبح الآن معروفًا الغربى، ولكنه يحتاج إلى تحقيق جديد لإظهار محتوياته الفنية الدقيقة التى تستعصى على غير المتخصصين.

وتضمنت ابتكارات المسلمين الميكانيكية تصميمات متنوعة لساعات وروافع آلية يتم فيها نقل الحركة الخطية إلى حركة دائرية بواسطة نظام يعتمد على التروس المسننة، وهو الأساس الذى تقوم عليه جميع المحركات العصرية، ومن المؤلفات التراثية الرائدة فى هذا المجال كتاب "الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل" لبديع الزمان الجزرى(٤)، وقد وصفه مؤرخ العلم المعاصر جورج سارتون بأنه أكثر الكتب من نوعه وضوحاً، ويمكن اعتباره

الـذروة فـى هـذا النـوع مــن إنجـازات المسلمين[٥]. ويضم كتاب الجزرى عـدة أقسام: أطولها قسـم السـاعات المائيـة، وقسم آخـر يعـالج موضـوع آلات رفـع المـاء، أمـا سـاعات الجـزرى فكـانت تستعمل دمـى ذاتيـة الحركـة لتشـير إلى مـرور الوقـت، مثـل طيـور تقـذف مـن مناقيرها كرات صغيرة فـوق صنـوج، أو أبواب تفتح ليخرج منهـا أشـخاص، أو دوائر بروج تدور، أو موسيقيين يقرعون الطبول وينفخون الأبـواق، وفـى معظـم هذه الساعات كـان المحـرك الأول ينقـل الطاقة إلى الدمى بواسطة أنظمة بكـرات بالغة الدقة، وأمـا قسـم آلات رفـع المـاء ففيـه وصـف لتصميـم مضخـة يعتبرهـا المؤرخون الجد الأقرب للآلـة البخاريـة، وتتكون هذه المضخـة مـن "ماسـورتين" متقـابلتين، فـى كـل منهمـا ذراع يحمـل مكبسًـا إسـطوانيًا، فـإذا كـانت إحـدى "الماسورتين" فى حالـة ضغـط أو كبس فإن الثانية تكون فـى حالـة سـحب (أو شـفط)، ولتـأمين هـذه الحركـة المتقابلـة المتضادة يوجد قرص دائـرى مسنن قـد ثبت فيـه كـل مـن الذراعين بعيـداً عـن المركـز، ويـدار هــذا القـرص بواسـطة تروس متصلة بعامود الحركـة المركـزى، وهناك ثلاثة صمامات على كل مضخـة تسمح بحركة المياه فى اتجاه واحد[٦].

واشتهر إلى جانب كتابى بنى موسى والجـزرى كتـاب ثـالث هـو "الطـرق السنية فى الآلات الروحانية" لتقى الدين ابـن معـروف الراصـد الدمشـقى الـذى عاش فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى)، وفيه وصف العديد مـن الأجهـزة الميكانيكيـة، مثـل السـاعات الآليـة والمائيـة والرمليـة، والروافـع بـالبكرات والـتروس (المسـننات)، والنـافورات المائيـة، وآلات الـدوران باسـتعمال مبـدأ العنفـات (المـراوح) البخارية التى نعرفها اليوم[٧].

ومنذ نحو عشرين عاماً فقط اكتشف فى مكتبة "لورنسين" بفلورنسا كتاب فى الحيل الهندسية بعنوان "الأسرار فى نتائج الأفكار" يعـود إلى العصـر العربـى الأسـبانى، ويحـوى أجزاء هامة حـول الطواحـين والمكـابس المائيـة، ويشـرح (٣١) نوعـاً مــن الآلات الميكانيكيـة وسـاعة شمسـية متطـورة جـدًا، يقـول "جوان فيرنيه" J.Vernet أسـتاذ تـاريخ العلـوم العربيـة بجامعـة برشـلونة حاليًـا: "لقد تأكدت نسبة كتـاب الأسـرار فـى نتائج الأفكار للمؤلف العربـى الأسـبانى أحمد (أو محمد) بن خلف المرادى الـذى عاش فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)"[٨].

ومن أمثلة التقنيات المتقدمة التى صورها كتاب المرادى "منصة آلية"فى جامع قرطبة الكبير تنفتح من تلقاء نفسها وتتيح تناول نسخة من القرآن الكريم وقراءتها دون أن تمسها الأيدى، وهذه المنصة موضوعة على رف متحرك بواسطة سيور وآليات خافية عن الأنظار، وفى موضع آخر يقدم المرادى شرحًا وافيا لتقنية أخرى متقدمة فى قصر جبل طارق، يتم فيها تحريك جدارن مقصورة الخليفة آليًا عن طريق تجهيز قاعة محركات إلى جانبها.

وجدير بالذكر أن علماء الحضارة الإسلامية كانوا يتبعون طريقة علمية منهجية فى ابتكار مصنوعاتهم وتنفيذها، فكانوا يبدأون برسم مخططات، ثم يصنعون نموذجاً مصغرًا لما ينوون تنفيذه على نحو ما نجد اليوم فى التقنيات الهندسية المعاصرة، ونجد فى كتبهم الكثير من المفاهيم الهامة، سواء فى التصميم أو فى الصنع، مثل تصفيح الخشب لتخفيف الالتواء، وموازنة العجلات الساكنة، واستعمال القوالب الخشبية، والاستعانة بالنماذج الورقية لوضع التصميمات، ومعايرة الفوهات، وصب المعادن مع الرمل فى بوتقات مغلقة، وغير ذلك. وهكذا نجد أن الحيل الهندسية فى عصر الحضارة الإسلامية لم تقتصر على صنع ألعاب أو أدوات ميكانيكية بسيطة، بل كانت مبحثاً هامًا من مباحث العلوم الهندسية له أصوله المنهجية والمعرفية، والأمر يتطلب إسهام أهل الاختصاص فى إعادة تحقيق ما اكتشف من كتب ومخطوطات، كما يتطلب بذل الجهود لاكتشاف ونشر كتب ومخطوطات جديدة فى هذا العلم.

٢- علم الصوتيات:

علم الصوتيات Acoustics بمفهومه الحديث هو أحد العلوم الفيزيائية المعنية بدراسة الصوت والظواهر الصوتية بمختلف تطبيقاتها فى نواحى عديدة من حياة الإنسان تشمل مجالات الطب والهندسة والاتصالات والحاسبات والفضاء والموسيقى والبحث العلمى وغيرها، وعلم الصوتيات- شأنه شأن علم البصريات (أو المناظر) Optics- يدين بنشأته وإرساء أصوله المنهجية والمعرفية السليمة لعلماء المسلمين الأوائل فى عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة، ذلك أننا لم نعرف شيئا ذا قيمة علمية عن الاهتمام بدراسة الصوت فى الحضارات القديمة، اللهم إلا فيما يتعلق ببعض أنواع الغناء والعزف (الموسيقى). ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نبدأ الحديث عن نظرية الصوت وتطبيقاتها إلا من حيث بدأ علماء الحضارة الإسلامية فى

تناولها بالبحث والتحليل، فقد أجمعوا من حيث المبدأ على أن هناك شيئين ضروريين لانبعاث الصوت وانتشاره: أما الشيء الأول فلابد من وجود جسم يهتز لإحداث موجات الصوت التضاغطية، على نحو ما نجد فى وتر العود أو الكمان، أو فى الأوتار الصوتية عند الإنسان. وأما الشيء الثانى فلابد من وجود وسط مادى، كالهواء أو الماء، تنتقل خلاله هذه الموجات الصوتية إلى أن تصل إلى الأذن ويحدث الإحساس بالسمع، فوتر العود - مثلاً - لا نسمع له صوتا إذا اهتز فى الفراغ؛ لأن التموجات الصوتية لا تجد الوسط الذى تنتقل خلاله إلينا، ونحن نعلم اليوم أن القمر ليس له غلاف هوائى مثل الأرض، ولهذا فإن رواد الفضاء على سطحه يتبادلون الحديث بواسطة الراديو (اللاسلكى)، حيث يمكن للضوء وموجات الراديو الكهرومغناطيسية، وليس موجات الصوت، أن تنتقل خلال الفراغ[٩]. كذلك أجمع علماء المسلمين على تفسير جيد لحدوث "الصدى" نتيجة لانعكاس الموجات الصوتية عندما يعترض مسارها عائق، فتحدث فى ارتدادها رجعا يشبه الصوت الأصلى.

ومن أوضح النصوص التى وردت فى تراثنا الإسلامى عن طبيعة الصوت والصدى ما ذكره بهمنيار بن المرزبان فى كتابه "تحصيل بهمنيار"، حيث قال: "والصوت أمر يحدث من تموج الجسم السيال الرطب كالهواء والماء بين جسمين متصاكين متقاومين، وأما الصدى فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج، فإن هذا التموج إذا قاومه شيء من الأشياء كجبل أو جدار حتى دفعه لزم أن ينضغط أيضاً بين هذا التموج الموجه إلى قرع الحائط أو الجبل وبين ما يقرعه هواء آخر يرده ذلك ويصرفه إلى الخلف بانضغاطه، ويكون شكله شكل الأول وعلى هيئته... ويجوز أن يكون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع كما أن لكل ضوء عكساً... والسبب فى ألا يسمع الصدى فى البيوت أن المسافة إذا كانت قريبة من المصدر وعاكس الصوت سُمعا معًا فى زمان واحد أو قريب من واحد"[١٠].

ويؤكد الجلدكى فى كتابه "أسرار الميزان" أن "التموج الذى يحدث الصوت ليس المراد منه حركة انتقالية من ماء أو هواء واحد بعينه، بل هو أمر يحدث بصدم بعد صدم، وسكون بعد سكون... والصدى يحدث عن انعكاس الهواء المتموج (بنفس شكله وهيئته) من مصادمة عال كجبل أو حائط، ويجوز

أن لا يقع الشعور بالانعكاس لقرب المسافة فلا يُحس بتفاوت زماني الصوت وعكسه..."[١١]. ويستدل من هذا النص على أن الطاقة الصوتية - لا الوسط- هي التي تنتقل أثناء انتشار الصوت، وهو ما يوافق التفسير العلمي الحديث لحركة الموجات التضاغطية.

وللصوت، عند الفخر الرازي، سببان: أحدهما قريب والآخر بعيد، فالسبب القريب تموج الهواء، وهو حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بالتداول: من صدم بعد صدم مع سكون بعد سكون، وأما السبب البعيد فهو من وجهين: إمساس عنيف، وهو القرع، أو تفريق عنيف وهو القلع، "وإنما اعتبرنا العنيف (وحده)؛ لأنك لو قرعت جسمًا ليناً كالصوف بقرع لين جدًّا لم تحس صوتاً، ولو شققت شيئاً (شقًّا) يسيرًا، وكان الشيء المشقوق لا صلابة فيه، لم يكن للقلع صوت، ثم إن تموج الهواء لازم لكلا السببين؛ لأن القارع للهواء يُحوِج (الهواء) إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد، وكذلك القالع، ثم (إننا نجد) في الأمرين جميعًا (أنه) يلزم للمتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك، وإن كان القرعيّ أشد انبساطاً من القلعي""[١٢].

أما عن كيفية انتقال موجات الصوت الطولية التضاغطية خلال الهواء (أو أى وسط مادى) فإننا نعلم الآن أن ذلك يتم عبر سلسلة من التضاغطات (التكاثفات) والتخلخلات التى تحدث لوسط الانتقال، أى إن الطاقة الصوتية، لا الوسط، هى التى تنتقل عن طريق اهتزاز جسيمات الوسط فى اتجاه انتشار التموجات، فعندما يهتز وتر العود، مثلاً، فإن حركته إلى الأمام تعمل على ضغط الهواء الملاصق له وانطلاق موجة تضاغطية فى الهواء، وفى لحظة تالية يتحرك وتر العود إلى الخلف تاركاً وراءه منطقة تخلخل ذات ضغط منخفض تتباعد فيه جزيئات الهواء عن بعضها، وبتكرار هذه العملية مرات كثيرة تتحرك مناطق التضاغط والتخلخل ذهاباً وإياباً بنفس الطريقة التى يهتز بها وتر العود وينشأ ما نسميه بموجات الصوت الطولية التضاغطية، وتجدر الإشارة إلى أن علماء المسلمين قد تعرضوا للحديث عن عملية التكاثف والتخلخل فيما يتعلق بإشكاليات المكان والمادة والخلاء، فقال بعضهم بأن التخلخل هو تباعد الأجزاء تباعداً يترك ما بينها خالياً، والتكاثف رجوع من الأجزاء لملء الخلاء المتخلخل، وذكر ابن سينا أن هناك نحواً آخر من التكاثف

والتخلخـل لا يكـون سـببه اجتمـاع الأجـزاء المتفرقـة، بـل سـببه أن المـادة نفسها تقبل حجماً أصغر تـارة وحجمـاً أكـبر تـارة أخـرى، وكلاهمـا أمـران عارضـان للجسـم[١٣]. وربما يجد المرء صعوبة فـى ربـط هـذه الآراء بحركـة التموجـات الصوتيـة فـى تلـك المرحلـة المبكرة جدًّا من التناول العلمـى لظـاهرة الصوت، لكن من المهـم أن يُعـوَّل علـى هـذا التحليـل عنـد التـأريخ لحركـة الموجات التضاغطية فـى العلـوم الكونيـة (الطبيعية) بوجـه عـام، وذلـك للوقـوف على حقيقة الدور الهام الـذى أسـهم بـه علمـاء الحضـارة الإسـلامية فـى تحديـد وصياغـة واسـتخدام المفـاهيم والمصطلحات العلمية.

من ناحية أخرى، يكتسـب الحديـث عـن سـرعة الصـوت فـى كتـب الـتراث الإسـلامى أهميـة خاصـة فـى الإطـار المنهجى لتقييـم المعرفـة العلميـة تاريخيًّـا، ومن يستعرض هذا الموضوع فى مختلـف النصوص التراثيـة سـوف يلاحـظ أن البحـث فـى سـرعة الصـوت يـأتى فـى أغلـب الأحيـان مقترنـاً بسـرعة الضـوء. فقد ذكر البيرونى- علـى سـبيل المثـال- أن سرعة النور أعظـم كثيرًا مـن سـرعة الصوت[١٤]. وأشار ابن سـينا إلى تـأخر سمـاع صـوت الرعـد عـن رؤيـة وميـض البرق، لكنه علل ذلك بـأن الـبرق يـرى فى الآن (أى فى نفس لحظة حدوثه) بلا زمان، وأما السمع فيحتاج فيه إلى تموج الهواء أو ما يقوم مقامه من أجسام صلبة أو سائلة، وذلك يحدث فى زمـان، فـإذا اتفق أن قرع إنسان من بُعد جسماً على جسم فإنك ترى القـرع قبـل أن تسـمع الصوت؛ لأن الإبصار- فيمـا يـرى ابـن سينا- ليس له زمان، والاستماع يحتـاج إلى "آن". وإذا كان ابن سينا قـد جانبـه الصـواب فـى تعليـل الشـق الخـاص بالإبصار، فإن الحسن بن الهيثم اسـتطاع بالتجربة العملية أن يبطل نظرية السـرعة الآنية للضوء التى قال بها ابن سينا، وأن يثبـت أن للضـوء زمانـاً وسـرعة معينـة، كما أن للصوت زماناً وسرعة معينة، إلا أن زمـان حركـة الضـوء أسـرع كثـيرًا بحيث لا يُحس به أصلاً[١٥].

ومما يؤسـف لـه أن أحدًا فـى ذلـك الوقت لم يفد من هـذه الأفكـار العلميـة الهامة فى قياس سـرعة الصـوت وتحديـد مقدارها، ونحن لا نرى سبباً لذلـك غـير عدم توافـر أجهـزة دقيقـة لقيـاس الزمـن بـالثوانى فـى تلـك المرحلـة المبكـرة مـن تـاريخ التقنيـة، وتـأخرت هـذه الخطـوة الهامة- على بساطتها- إلى القرن السابع عشر عندما تمكن "ميرسن" و"جاسندى" Mersenne and Gassendi من إجـراء

أول تجربة عملية لتعيين سرعة الصوت فى الهواء عن طريق قياس الفترة الزمنية التى تنقضى بين لحظة رؤية النار المنبعثة من فوهة مدفع (أو بندقية) عند إطلاق قذيفة منه وبين لحظة سماع صوت القذيفة عند موضع بعيد عن المدفع، وظلت فكرة الربط بين ضوء وصوت صادرين من مصدر واحد فى نفس اللحظة أساساً لتجارب عديدة بعد ذلك إلى أن تمكن "إسكلاجنون" E.Esclagnon خلال الحرب العالمية الأولى فى عامى ١٩١٧، ١٩١٨م من تقدير سرعة الصوت فى الهواء الجاف عند درجة الصفر المئوى بدقة عالية تقترب من القيمة النظرية لسرعة الموجات التضاغطية وهى ٣٣٠,١ مترًا فى الثانية[١٦].

وقد أفاد علماء الحضارة الإسلامية من نظريتهم فىعلم الصوتيات على المستويين النظرى والتطبيقى. فعلى المستوى النظرى نذكر على سبيل المثال استخدامهم مبدأ القياس والمماثلة لاستحداث نظريات علمية جديدة، على نحو ما ذكر كمال الدين الفارسى فى كتابه "تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر" من أن "الحركة التى مر تقريرها فى الأضواء إنما هى على نحو حركة الأصوات، لا على نحو حركة الأجسام[١٧]، فهو بذلك يشير لأول مرة إلى أن الضوء ينتشر فى حركة موجيّة شأنه شأن الصوت الذى اتفق على أنه ينتقل فى تموجات، ومما يحز فى نفس كل مسلم أن هذا الرأى المتقدم لكمال الدين الفارسى يُذكر منسوباً فى كتب العلم لعالم غربى يدعى "هيجنز" نشره عام ١٦٩٠م، وأيدته تجربة "يونج" المشهورة عام ١٨٠١م، ثم تجربة "فرنل" عام ١٨١٤م.

وعلى المستوى التطبيقى أفاد علماء المسلمين من معارفهم النظرية عن طبيعة الصوت وخصائصه فى تطوير علم التأليف (الموسيقى والآلات الموسيقية)، وتوصلوا إلى أن اهتزاز الأوتار يخضع لعلاقة ثابته تربط بين طول الوتر وغلظه وقوة توتره وشدة النقر عليه ونوع الصوت الذى يحدث عنه، لكن الصياغة الرياضية لهذه العلاقة لم تتحقق إلا فى القرن السابع عشر الميلادى، ولعل الكندى كان صاحب أول مدرسة للموسيقى فى العصر الإسلامى، وكانت الموسيقى عنده من العلم الطبيعى، ولكنها أيضاً ذات صلة وثيقة بالرياضيات، ثم هى ذات أثر فى شفاء الأمراض، وكان يعدها وسيلة لتحقيق غاية إنسانية أعلى[١٨].

وطبق علماء الحضارة الإسلامية الخصائص المعروفة للصوت فى علم التصنيف، مثال ذلك تصنيف الأصوات إلى أنواع منها الجهير والخفيف والحاد والغليظ، تبعاً لطبيعة الأجسام المصوتة وقوة تموج الهواء، وأيضاً تصنيف الحيوانات إلى: حيوانات ذوات الرئة، وهى التى تختلف أصواتها باختلاف أطوال أعناقها وسعة حلاقيمها وتركيب حناجرها وشدة استنشاقها الهواء وقوة دفع أنفساها من أفواهها ومناخرها، وحيوانات ليس لها رئة ولكن لها أجنحة كالزنابير، وهى التى تحدث الأصوات نتيجة لتحرك الهواء بالأجنحة، وحيوانات ليس لها رئة ولا أجنحة، كالديدان والسلاحف، وهى تسمى الحيوانات الخرس، وتختلف الأصوات التى تحدثها باختلاف يبسها وصلابتها.

كما أن الفهم الواعى لأساسيات علم الصوتيات ساعد علماء المسلمين كثيرًا على تطوير تقنية الهندسة الصوتية واستخدامها فيما يعرف الآن باسم "الصوتيات المعمارية". فقد عرفوا أن الصوت ينعكس عن السطوح المقعرة ويتجمع فى بؤرة محددة، شأنه فى ذلك شأن الضوء الذى ينعكس عن سطح مرآة مقعرة، وإذا أجرى حساب دقيق لهندسة السطوح المقعرة فإنه يصبح بالإمكان تسليط الأمواج الصوتية المنعكسة وتركيزها فى اتجاهات معينة بحيث تزيد من وضوح الصوت وشدته. أما إذا لم تراع الحسابات الدقيقة لأماكن وأبعاد السطوح المقعرة بالنسبة لأماكن إصدار الصوت واستقباله فإنه ينتج عن ذلك "تشويش" لدى السامع. وقد استخدم المهندسون المسلمون خاصية تركيز الصوت Focusing of sound فى أغراض البناء والتشييد، وخاصة فى المساجد الجامعة الكبيرة لنقل وتقوية صوت الخطيب والإمام فى أيام الجمعة والأعياد، مثال ذلك مسجد أصفهان القديم ومسجد العادلية فى حلب وبعض مساجد بغداد القديمة، حيث كان يصمم سقف المسجد وجدرانه على شكل سطوح مقعرة موزعة فى زوايا المسجد وأركانه بطريقة دقيقة تضمن توزيع الصوت بانتظام على جميع الأرجاء، وتبقى هذه المآثر الإسلامية خير شاهد على ريادة علماء الحضارة الإسلامية فى مجال هندسة الصوتيات التى ظلت اختصاصاً إسلاميًّا لعدة قرون، وذلك قبل أن يبدأ العالم الشهير "والاس ك. سابين" حوالى عام ١٩٠٠ م فى دراسة أسباب سوء الصفات الصوتية لقاعة محاضرات فى جامعة "هارفارد" الأميريكية، وتتبع

سلوك الخواص الصوتية للقاعات وحجرات عزف الموسيقى[١٩].

ولكى نقف على مدى أهمية الدور الإسلامى فى تطوير تقنية الهندسة الصوتية يكفى أن نذكر أن خاصية تركيز الصوت تستخدم فى الحضارة المعاصرة كجزء أساسى من هندسة الصوتيات المعمارية، حيث تزود المسارح وقاعات الاحتفالات الكبيرة بجدران خلفية مقعرة تعمل على ارتداد الصوت وزيادة وضوحه، ويمكن تحسين الحالة الصوتية فى القاعات باستخدام ألواح مواد ماصة للطاقة الصوتية مثل "الفلين" و"الجبس" و"نسيج" الألياف الزجاجية" Fiber glass، وتوضع هذه الألواح فى أماكن معينة على السقف والجدران بغرض تقليل دوى الصوت أو التخلص منه.

وهكذا يتضح أن علماء الحضارة الإسلامية أحاطوا بالحقائق الأساسية لعلم الصوتيات، وخاصة ما يتعلق بطبيعة الصوت وانتشاره وانعكاسه والإفادة منه تقنيًا فى مجالات متنوعة.

٣- علم التربة وطبيعة الأراضى:

هناك من يؤرخ لنشأة "علم التربة" (أو "البيدولوجيا" Pedology) بكتاب "تشيرنوزيوم" أو "الأرض السوداء" الذى نشره العالم الروسى "دوكوتشايف" Dokoutchaev عام ١٨٨٣م، وأوضح فيه مفهوم التربة وأهمية العوامل المناخية فى تكوينها. لكن القراءة المتأنية فى تراث الحضارة الإسلامية تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك سبق علماء المسلمين إلى وضع أصول علم التربة وطبيعة الأراضى على أساس علمى تجريبى وفق ما كانوا يملكون من معطيات وأدوات، بل إن الكثير من المصطلحات والمفاهيم التى وضعها علماء الحضارة الإسلامية فيما يتعلق بالتربة واستخدامها لا يزال يستخدم حتى اليوم فى علم الأراضى الحديث.

ولتجلية هذه الحقيقة الهامة نشير إلى كتاب "جامع فرائد الملاحة فى جوامع فوائد الفلاحة" لمؤلفه رضى الدين بن محمد الغزى (ت ٩٣٥هـ) الذى تحدث بإسهاب عن نظرية تكوين التربة، ووصف بوضوح تام الفروق المميزة بين ما يعرف اليوم باسم "التربة السطحية Surface Soil و"التربة التحتية" Subsoil، حيث تعتبر الطبقة السطحية من التربة غنية بالمخزون العضوى والمعدنى، ويكون النشاط الحيوى فيها عالياً، بينما تعتبر الطبقة التحتية ذات خصوبة أقل، وعادة ما يكون النشاط الحيوى فيها محدودًا؛ لذلك أكد الغزى عند إنشاء بساتين الفاكهة على أن

يؤخذ التراب السطحي للحفرة ويوضع جانباً ثم يؤخذ التراب السفلي ويوضع في الجانب الآخر، والغرض من هذه العملية دفن الجذور بالتراب السطحي أولاً؛ لاحتوائه على نسبة أكبر من المواد الغذائية، ثم تكملة ردم الحفرة بالتراب السفلي، يقول الغزى: "تقلب الأرض إذا أريد إنشاء الغراس فيها، وهو أن يؤخذ من ترابها ما كان على وجه الأرض، وقد أثر فيه كل من الشمس والهواء برهة من الزمان فيُجعل أسفل الأرض المحفورة ليظهر أثره الجميل بما اكتسبه من الشمس والهواء، ويكون مجاوراً ومخالطاً لأصول الأشجار المغروسة وعروقها فيربى حملها وينميها بحرارته ورطوبته فينجب بسرعة"[٢٠].

ويشير عالم التربة الإسلامي إلى ضرورة إزالة الطبقة السطحية من التربة في أعمال التسوية عند استصلاح الأراضي؛ لكي تظهر التربة التحتية التي تكون ضعيفة الإنتاج، فيقول: "ما يخرج من أعماق الأرض كالآبار والمطامير لا ينبت أول عام حتى تطبخه الشمس وتلطف أجزاءه، ويكسب من حرارتها؛ لأن الأرض في طبيعتها باردة يابسة، ولولا تسخينها بالشمس وترطيبها بالمطر لما نشب فيها نبت ألبتة"[٢١].

كذلك عرف علماء المسلمين مفهوم "التربة المنقولة" Transported soil على نحو ما يعرف اليوم عندما يحدث انجراف للطبقة السطحية من التربة بفعل الأمطار الشديدة في الأراضي غير المغطاة بالغابات أو المراعي، فتزيد الطبقة المنجرفة من خصوبة الأماكن التي تترسب عليها وتضر بالتربة التي انجرفت منها، ويعبر الغزى عن ذلك بقوله: "إن أرض الجبل أبرد من السهل وأيبس، وصفحات الجبال ليست بجيدة؛ لأن الأمطار تجرد ما أحرته الشمس فتهزل... والأرض الغائرة التي تسترها الجروف ونحوها باردة جدًّا رطبة كثيرًا"[٢٢].

وأمام هذا التقسيم الطبقي لقطاع التربة Soil profile من واقع الخبرة والممارسة لم يجزم علماء الحضارة الإسلامية بأفضلية الطبقة السطحية على الطبقة التحتية في جميع الأحوال، وتركوا الحكم في نهاية الأمر للتجربة العملية بحسب ظروف كل منطقة من الأرض. وفي مقدمة هؤلاء العلماء يأتي محمد بن إبراهيم بن بصال الطليطلي الذي جعل من الفلاحة علماً متميزاً، حيث يقول في كتاب "الفلاحة": "ليس كل أرض يطلق عليها جيدة ولا ردية حتى يعلم ظاهرها وباطنها؛ لأنه ربما

كان وجه الأرض جيدًا وأسفلها بخلاف ذلك، أو يكون وجهها رديًا وأسفلها بخلاف ذلك، وهذا كله يعرف بالاختبار والامتحان ودوام الحركة بالعمل فيها"(٢٣).

ولعل في تلك النصوص التراثية التي ذكرناها ما يشير أيضا إلى دور السمات السطحية للمكان (أو الطوبوغرافيا Topography) في عملية تكوين التربة وما يتضمنه ذلك من تأثير عوامل انحدار الأرض واستوائها واتساعها وارتفاعها أو انخفاضها عن سطح البحر.

وأسفر اهتمام علماء المسلمين بالأرض وإعمارها عن حصيلة ممتازة من المعارف المتعلقة بفيزياء التربة واستخدامها في تصنيف أنواع الأراضي، مثال ذلك ما توصل إليه هؤلاء العلماء من ربط حالة التربة وخصوبتها بمجموعة من العوامل الفيزيائية تشمل الحرارة والرطوبة والكثافة الظاهرية، وهو ما نستدل عليه من قول الغزي: "اعلم أن الأرض الطيبة هي الحارة الرطبة، وسواد الأرض دليل على الحرارة.. والأرض الشديدة السواد تحمل الأمطار أكثر من غيرها، ثم الأرض البنفسجية اللون وتسمى الهندية، وهي طيبة جدًّا، وإذا كانت منتفشة فإنه يجود بها الشجر كثيرًا، وبعدها الأرض الحمراء، ثم الأرض الصفراء، والأرض البيضاء أبردها"(٢٤). كذلك بين الغزي دور قوام التربة في امتصاصها للحرارة، فقال: "الأرض الرملية تزيد حرًّا في الصيف وبردًا في الشتاء، وكذلك الحجرية، وذلك يؤذي الغراس... ويدل على جودة الأرض قلة تشققها عند يبسها وعدم احتباس الأمطار، ولا تصير وحلة، بل تشرب جميع ماء المطر، ولا تصير وقت البرد كالخزف، وخلاف ذلك يدل على الرداءة"، ويؤكد الغزي على حاجة الأرض إلى خواص فيزيائية جيدة بقوله: "والحاجة إلى رطوبة الأرض ودسمها وانتفاشها أكثر من الحاجة إلى حرها"(٢٥).

على أن أهم ما يميز المبتكرات التي توصل إليها علماء الحضارة الإسلامية في علوم التربة والفلاحة أنها تستمد قيمتها من سلامة المنهج العلمي الذي اتبعوه في تحقيقها، وهو منهج يعتمد على الملاحظة والتجربة والاستقراء، فهذا هو ابن العوَّام الإشبيلي صاحب كتاب "الفلاحة" يؤكد أنه لم يثبت في كتابه إلا ما جربه مراراً فصح، ويقول: إن أنت مارست الطين بيديك فأصبته شبيهًا بالشمع يلصق شديداً فاعلم أنها أرض غير موافقه للبقول، وأجود الأرض البنفسجية، ثم شديدة الغبرة؛ لأن فيها

تخلخل (أى مسامية)، وطعم ترابها عذب (أى خالية من الأملاح)، ونراه يهتم بدور الدراسة المقارنة فيذكر لمعرفة نوع الأرض أنه قام بحفر ثلاث حفر بعمق نصف ذراع، وجمع التراب فى آنية من الخزف بعناية شديدة، ثم أخذ من أرض متخلخلة غير ملتزة ووضع فى الحفاير فإن بقى شىء كانت ملتزة[٢٦].

وهذا هو رضى الدين الغزى يعبر عن الطريقة التى تستخدم لمعرفة الكثافة الظاهرية للتربة باعتبارها مقياساً للانتفاش أو المسامية فيقول: "تمتحن الأرض بالميزان بأن يملأ إناء من تراب غير ندى ويوزن، ثم يملأ أيضاً من تراب آخر ويوزن". وبهذا نجده قد ربط بين حجم التربة ومساميتها، فكلما قلت الكثافة الظاهرية، وهى كتلة وحدة الحجوم للأرض الجافة، كانت التربة مفككة، وتحتوى على فراغات كثيرة تساعد على التهوية الجيدة وتوفر الوسط الأمثل لإنبات البذور وتغلغل الجذور، كما أوضح الغزى كيفية التعرف على الأرض من حيث جودتها من خلال الوقوف على مدى تلاحم وارتباط جزئيات التربة ومدى تخلخلها وانتفاشها، وفى هذا يقول: "من أراد أن يعرف الأرض الذكية والوسط والرديئة حفر منها قدر ما بدا له ثم يعيد فى تلك الحفرة طينها الذى خرج منها، فإذا زاد طينها عن حشو تلك الحفرة فتلك الأرض جيدة طيبة، وإن كان ما يعاد من طينها إلى حفرتها كفافاً يستوى فى الأرض فهى أرض وسط، وإن نقص عن حشوها فهى أرض رديئة"[٢٧].

وهكذا يمكن أن نجد فى تراثنا الإسلامى ما نفيد منه فى تحديد العوامل الأكثر أثراً فى زحف الملوحة والجفاف على مناطق عديدة من الأرض الإسلامية التى تعجز الآن عن تلبية احتياجات أهلها بعد أن كانت تجذب فى عصور الازدهار الإسلامى كل الأوربيين بجمالها وخيراتها.

٤ - علم البيئة:

"البيئة" Environment فى العلوم الكونية مصطلح يتسع مدلوله ليشمل مجموع الظروف والعوامل الخارجية التى تحيط بالكائنات الحية وتؤثر فى العمليات الحيوية التى تقوم بها، والإنسان بطبيعة الحال واحد من مكونات البيئة دائم التأثير فيها والتأثر بها فى إطار التفاعل المستمر مع عناصرها المختلفة، بما فيها من يمثل بنى جنسه، ولذا فإن تعريف "البيئة" يمكن النظر إليه أيضاً من خلال الأنشطة البشرية المختلفة، فنقول: البيئة الزراعية

والبيئة الصناعية والبيئة الاجتماعية والبيئة الثقافية... إلى آخره.

و"النظام البيئى" Ecosystem مصطلح علمى يطلق على أية وحدة تتكون من كائنات حية ومكونات غير حية، تتفاعل مع بعضها البعض لتكون نظاماً مستقراًّ فى إطار التوازن الكونى الشامل الذى قدره الخالق سبحانه وتعالى لقوانين البيئة المحكمة وموازينها الدقيقة، فالصحراء والواحة والنهر والبحر كلها أمثلة لنظم بيئية محدودة، وأكبر النظم البيئية التى نعرفها فى الكون هو ذلك الحيز الذى تظهر فيه الحياة على الأرض، مشتملاً على الإنسان والحيوان والنبات، ويعرف باسم الغلاف (أو المحيط) الحيوى Biosphere وإذا تأملنا هذا النظام البيئى الأكبر فى محيط الأرض الحيوى لوجدنا أن كل ما فيه من ماء وهواء ويابسة وطاقة ومخلوقات حية يشكل كُلاًّ متكاملاً يتميز باستمرارية الأخذ والعطاء فى اتزان معجز ودقيق وردت الإشارة إليه فى عدد من آيات القرآن الكريم[٢٨].

وتتجلى سمة التوازن البيئى فى كثير من الأشياء التى تقع حولنا، مثال ذلك ما يقوم به النبات من امتصاص لغاز ثانى أكسيد الكربون الموجود فى الهواء واستخدامه فى صنع غذائه بواسطة عملية "البناء الضوئى" التى يتولد منها غاز الأكسجين كناتج ثانوى يستهلكه الإنسان والحيوان فى عملية التنفس وغيرها من العمليات الحيوية، حيث ينطلق غاز ثانى أكسيد الكربون من هذه التفاعلات إلى الغلاف الجوى لكى يبدأ دورته من جديد، أى ان النظم البيئية لا توجد بمعزل عن بعضها البعض، وكل شئ فى شبكة الغلاف الحيوى مرتبط بكل الأشياء الأخرى.

و"التلوث البيئى" مصطلح شاع استخدامه حديثاً، ويعنى وجود أية مادة أو طاقة فى غير مكانها وزمانها المناسبين، وبكميات غير ملائمة لاستمرار التوازن البيئى، فالماء - مثلاً- يعتبر مادة ملوِّثة إذا ما أضيف إلى التربة بكميات كبيرة فيحل محل الهواء فيها ويسبب اختناق جذور النبات، والسماد المضاف إلى التربة الزراعية لتحسين خصوبتها يكون ملوثاً إذا ما أضيف بكميات غير مناسبة، والنفط يلوث رمال الشواطئ ومياه البحار والأنهار عندما يتسرب إليها.

وهكذا فإن التلوث يشمل كل ما يكدر أو يفسد أيًّا من عناصر البيئة، سواء كان هذا العنصر كائناً حيًّا

كالإنسان والحيوان والنبـات، أو مكونـاً طبيعيا غـير حـى كـالهواء والمـاء والتربـة وغيرها، ويمكن أن يكون لكلمـة تلـوث معنى معنوى عندما تسـتخدم فـى مجـال الحديث عن البيئـة الاجتماعيـة أو البيئـة الثقافيـة مثلاً، لتـدل علـى تغير ينتـاب النفـس فيكدرهـا أو الفكـر فيفسـده أو الروح فيضرها، وهذا التغير يكون دائمـا إلى ما هو أسوأ.

"وعلـم البيئـة" (أو الإيكولوجيـا Ecology) مـن العلـوم البينيـة Interdisciplinary الحديثـة التـى تتجاذبهـا اختصاصـات علميـة متعـددة، وهو يعنى بالبحث فى العلاقات المتبادلـة بين الكائنات والبيئة المحيطة بهـا، ويتتبـع أسباب الخلل الذى يحـدث فـى التـوازن البيئى ليقف على تأثيراته المباشـرة وغـير المباشـرة، ويحـذر مـن أخطـاره العاجلـة والآجلـة، ويـدل علـى أفضـل الطـرق لمكافحـة التلـوث والقضـاء عليـه، وقـد حظى "علم البيئة باهتمام متزايد خـلال العقـود الأخيرة بعـد أن وجـد الإنسـان نفسه متورطاً فى الانشغال الزائد بثـورة العلـم والتقنيـة، وكـادت البشـرية تفقـد سيطرتها على البيئة بعد الإخلال الخطير الذى حـدث فـى معظـم النظـم البيئيـة، وانتشـار معـدلات التلـوث بـالمواد الكيميائيـة والإشـعاعات النوويـة والضوضاء والأمـواج الكهرومغناطيسية والطاقة الحرارية وغيرها[٢٩].

وكان من نتائج هذا الاهتمام انعقـاد أكبر مؤتمر قمة عالمية فى تاريخ البشـرية فى مدينـة "ريـو دى جانـيرو" البرازيلية عام ١٩٩٢م للنظر فى المشكلات البيئية التـى تهـدد سـلامة الإنسـان واسـتمرار الحيـاة علـى كوكـب الأرض، والاتفـاق على معاهدات تنظم واجبات الدول فـى مواجهـة مختلـف أشـكال الخلـل البيئـى، لكن الضوابط والمعاهدات الدوليـة التـى توصل إليها المجتمعون لم تحقق حتى الآن التـوازن المطلـوب بين طمـوح الإنسـان علميًّا وتقنيًّا واقتصاديًّا من جهـة، وبين المحافظة على نظافة البيئـة وسـلامتها مـن جهة أخرى.

وهنـا يفـرض الحديـث عـن الإسـلام نفسه، فقد سبق الدين الإسلامى الحنيف إلى وضع تشريعات محكمة لرعاية البيئـة وحمايتهـا مـن آفـات التلـوث والفسـاد، ورسـم المنهـج الإسـلامى حـدود هـذه التشريعات على أسـاس الالـتزام بمبدأيـن أساسيين يحددان مسؤولية الإنسان حيال البيئة التى يعيـش فيهـا: أمـا المبـدأ الأول فهو "درء المفاسد" حتى لا تقـع بـالبلاد والعبـاد وتسـبب الأذى للفـرد والمجتمـع والبيئـة، حيـث لا ضـرر بـالنفس، ولا ضـرار بالغير. وأمـا المبـدأ الثـانى فهـو

"جلب المصالح" وبذل كل الجهود التى من شأنها أن تحقق الخير والمنفعة للجماعة البشرية، وأهم ما يميز هذا المنهج الإسلامى الرشيد هو الأمر بالتوسط والاعتدال فى كل تصرفات الإنسان باعتباره من أهم عوامل الخلل والاضطراب والقلق فى منظومة التوازن البيئى المحكم الذى وهبه الله سبحانه وتعالى للحياة والأحياء فى هذا الكون، كذلك يتميز المنهج الإسلامى بأن جعل النظافة والطهارة مقترنتين بالإيمان، واعتبر التلوث نجاسة كريهة، ونهى الرسول ﷺ عن البول فى الماء، فقال: "لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ فيه"(٣٠)، كما جاء فى الحديث الشريف: "اتقوا الملاعن الثلاث: البراز فى الموارد وقارعة الطريق والظل"(٣١).

وقد ثبت أن هذه الأعمال والتصرفات تسبب الأمراض الوبائية والمتوطنة وتساعد على انتشارها، ولا شك أن النهى عنها ينسحب على جميع الملوثات الأخرى التى تضر بصحة الإنسان والحيوان وبقية المخلوقات.

ويزخر التراث الإسلامى بمؤلفات عديدة حول البيئة وسلامتها من جوانب مختلفة، فنجد على سبيل المثال: "رسالة فى الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء" للكندى، وكتاباً فى "التحرز من ضرر الأوباء" لمحمد بن أحمد التميمى، وكتاباً حول "فنون المنون فى الوباء والطاعون" لابن المبرد، أما الرازى الطبيب فقد نشد سلامة البيئة عندما استشاره عضد الدولة فى اختيار موقع لمستشفى ببغداد، فاختار الناحية التى لم يفسد فيها اللحم بسرعة، وكانت المستشفيات بصورة عامة تتمتع بموقع تتوافر فيه كل شروط الصحة والجمال، فعندما أراد السلطان صلاح الدين أن ينشئ مستشفى فى القاهرة اختار له أحد قصوره الفخمة البعيدة عن الضوضاء، وقد ألف الرازى رسالة فى تأثير فصل الربيع وتغير الهواء تبعاً لذلك، بينما تحدث أبو مروان الأندلسى فى كتابه: "التيسير فى المداواة والتدريب" عن فساد الهواء الذى يهب من البرك والمستنقعات ذات الماء الراكد، وجاء فى كتاب "بستان الأطباء وروضة الألباء" لابن المطران الدمشقى ما يؤكد ضرورة مراعاة تأثير البيئة عند تشخيص المرض، وخصص ابن القيم فى كتابه "الطب النبوى" فصلاً عن الأوبئة التى تنتشر بسبب التلوث الهوائى، والاحتراز منها، وقد لخص ذلك الفصل بقوله: "والمقصود: أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطاعون، وأن فساد جوهر الهواء هو الموجب لحدوث الوباء، وفساده يكون

لاستحالة جوهره إلى الرداءة؛ لغلبة إحدى الكيفيات الرديئة عليها، كالعفونة والنتن والسمية، فى أى وقت كان من أوقات السنة، وإن كان أكثر حدوثه فى أواخر فصل الصيف وفى الخريف غالباً..."[٣٢].

وهكذا كلما أجلنا النظر فى نصوص الشريعة الإسلامية وصفحات التراث الإسلامى وجدنا منهجاً إسلاميًّا حكيماً ينهى عن التلوث والفساد بكل صورهما، ويعول قبل كل شىء على رقابة الضمير الذى يحترم القانون الإلهى لما فيه من خير لكل البشر، وإن ما تعانيه البيئة اليوم من تدهور ليس سوى مظهر من مظاهر الفساد فى الأرض، الذى جلبه الإنسان لنفسه وأشار إليه القرآن الكريم فى قوله تعالى: **﴿ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون﴾**[٣٣].

٥- علم البيطرة:

علم البيطرة، أو طب الحيوان، يبحث فيه عن أحوال الحيوانات، من جهة ما يصح وتحفظ به صحته، أو يمرض ويعالج من مرضه، وقد اهتم علماء الحضارة الإسلامية بالثروة الحيوانية، وكل ما يتعلق بتطويرها ونمائها، يشهد على ذلك ما تضمنته مؤلفاتهم من دراسات قيمة تتعلق بتغذية الحيوان وتربيته ومداواته من الأمراض التى تصيبه، فقد أفرد أبو بكر أحمد بن وحشية فى القرن التاسع للميلاد كتاباً للحيوانات المعينة على الفلاحة مثل البقر والغنم والإبل وغيرها، وجعل باباً خاصًّا للحمام والطيور والكراكى، كذلك خصص ابن العوام الأبواب الأخيرة من كتاب "الفلاحة الأندلسية" لتربية الماشية، وتحدث عن أمراض الحيوان، وكيفية اختيار الجيد، ومدة الحمل، وما يصلح من العلف، ثم تحدث عن التسمين ورياضة الأمهار وعلاج بعض علل الدواب، وخصص فصلاً عن اقتناء الطيور فى البيوت، مثل الحمام والأوز والدجاج ونحل العسل، ثم اقتناء الكلاب للصيد أو الزرع[٣٤].

من ناحية أخرى، عرف علماء المسلمين ظاهرة التهجين وأنماطه المختلفة، فنجد أبا عبد الله القزوينى- على سبيل المثال- يشرح خصائص الحيوانات المهجنة بقوله: "إن الحيوانات المركبة تتولد بين حيوانين مختلفين فى النوع، ويكون شكلها عجيباً بين هذا وذاك"[٣٥]. ويصف الجاحظ ظاهرة التهجين وصفاً علميًّا بقوله: "إننا وجدنا بعض النتاج المركب وبعض الفروع المستخرجة منه أعظم من الأصل"[٣٦].

ويعترف العالم بإسهامات علماء الحضارة الإسلامية في مجال تحسين النسل الوراثي (أو اليوجينيا Eugenics) عن طريق انتقاء صفات وراثية معينة، وقد تجلى هذا بوضوح في حرصهم على أنساب الخيول العربية بحصر التزاوج فيما بينها وبين أفراس أصيلة ذات صفات وراثية محددة، وتابعوا اصطفاء الصفات على الأنسال القادمة، ومنعوا أي تزاوج عشوائي مع أفراد مغمورة أو وضيعة النسب، وكان لهذا الأسلوب الوراثي أكبر الأثر في لفت الأنظار بعد ذلك إلى استيراد الخيول العربية ودخولها في التهجين مع سلالات أخرى لرفد مورثاتها (جيناتها Genes) بخصائصها الفذة كالرشاقة والجمال وضمور البطن والعدْو السريع والحس المرهف والذكاء المفرط والعرف الغزير وصغر الآذان وغيرها، ولا عجب في أن يولي المسلمون اهتماماً خاصًّا بالخيل لمنفعتها العظيمة في الجهاد والحج، وقد قال النبي ﷺ في حقها: "الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة، وأهلها معانون عليها، والمنفق عليها كالباسط يده بالصدقة"(٣٧).

وقد سبق علماء المسلمين إلى الحديث عن "سياسة الحيوان"، وهو من الفروع الحديثة المعروفة في علم البيطرة، فعرض داود بن عمرو الأنطاكي في تذكرته فصلاً ضافياً عن أخلاق الحيوان، وذكر الجبلي منها والاكتسابي وكيفية خروج ذلك بالعلاج، فمنها سرعة الانتقال من حالة إلى أخرى كالوقوف بعد المشي ويسمى في الخيل "حرناً"، وسببه سوء المركوب وجهل المروض لها، وقد تمس الحاجة فيه إلى الكي، وقد يعتري غير الخيل ويدخل في الوحوش، خصوصاً الأسد والفهد، وأشد الحيوانات انحرافاً البغل ينسى في كل يوم خصلة محمودة ويحفظ خصلة مذمومة، وذكر داود أن من الأخلاق الرديئة أيضاً "الكلاد" وهو العض والنهش مع هيجان، وأكثر ما يكون في الجمال، وقد تدعو الحاجة إلى برد أسنانه، لكنه أنكر ما قاله آخرون في علاجه بأن يلقم نحو الحنظل والصبر؛ لأنه يفضي إلى إدباره عن الأكل فيكون سببا لتغير جسمه(٣٨).

واتبع علماء المسلمين أسلوباً رائداً في التعرف على أمراض الحيوانات والتماس علاجها، مع ملاحظة ما بينها وبين الإنسان من اختلاف في الأغذية والتركيب، وما يجب لذلك من تعديل في أنواع العلاج وكميات الدواء، وتناولت الكتب التراثية بالشرح والتحليل مختلف الأمراض التي تصيب

الحيوانـات مـن خيـول وأبقـار وثعـالب وكلاب وطيور وغيرها، فذكروا البرص والبهـق والسـعال واليرقـان والخنـاق والاستسقاء ووجـع القلـب وضعـف الكلى وآلام المفاصل والنقرس والقـروح وأمراض العـين والحـافر وآلات التناسل ومعالجة السموم وغير ذلك"[٣٩]، وامتـد اهتمـام بيـاطرة المسلمين ليشـمل بعـض أنواع الطفيليات التي تصيب الحيوانـات والطيـور، فعلـى سـبيل المثـال، قـدم الصاحب تاج الدين فى كتابه "البيطرة" وصفاً تفصيليًا لعلامات الديدان فى بطن الخيول والقروح المتولدة عنها، وتطـرق أيضـاً إلى تطفـل العلـق الـذى يصيـب الدواب، فإن هى وقعت فى جوفـه ذبـل لحمه وهلك"[٤٠].

كذلـك تكلـم الجـاحظ فـى كتـاب "الحيـوان" عـن دور الذبـاب فـى نقـل الأمراض البيطرية، ووصف طرق عـلاج وجـود الديـدان فـى بعـض الحيوانـات، وحرص الغطريف الغسانى أن يدون فـى كتابه "ضوارى الطير" ملاحظاتـه الهامـة عن أنواع الطفيليات التى تصيب الطيور الجارحة[٤١].

وهكذا يتضح ثراء التراث الإسـلامى بالمعلومات التى تعتبر أساساً لعلم البيطرة الذى تطور فى العصـر الحديـث ليشـمل مباحث فرعية عدة يعتبر كـل منهـا الآن علماً مستقلاً قائماً بذاته.

خاتمـــــة:

حاولنا إلقاء الضوء على بعض العلوم المغمـورة فـى تراثنـا العلمـى الإسـلامى، والتى تشكل أساساً لكثير مـن المبـاحث العلمية الدقيقة التى أصبحت تعامل اليوم كعلـوم مستقلة نظـراً لاتسـاع دائـرة البحث فـى موضوعاتهـا. ويبقـى هنـاك الكثير من العلوم المنسية التـى تحتـاج إلى التذكير بها وكشف أصولها فـى الـتراث الإسـلامى على ضـوء معطيـات العلـوم الحديثـة، مثـل علـم التعديـن، وعلـم التحسـين الوراثـى (اليوجينيـا)، وعلـم البحـار والمحيطـات (الأوقيانوغرافيـا)، وعلم الطفيليات، وعلـم المراعـى، وعلـم الحفريـات، وعلـم الـزلازل، وعلـم الشفرة، وعلم البيزرة، وعلم التمريـض، وعلم المكتبات، وغيرها، ندعو الله تعالى أن يوفقنا إلى تناولها بـالبحث والتحليـل فى دراسـات قادمـة بـإذن الله، ونهيـب بغيرنا من أهـل الاختصـاص أن يعـاونوا فى ذلك.

هذا، والله مـن وراء القصـد، وآخـر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش

(١) راجع في ذلك:

D. Speiser and P.Radelet- de Grave, "Publishing Complete Works of the Great Scientists: an international Undertaking". Impact of Science on Society, No 1`60, pp 321-348 (1990).

(٢) بنو موسى بن شاكر ثلاثة إخوة لمعوا في مجال العلوم التطبيقية والتقنية، عاشوا في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، قام دونالدهيل Donald Hill بترجمة كتابهم "الحيل" كاملا إلى الإنجليزية في عام ١٩٧٩م، ثم حققه بالعربية أحمد يوسف الحسن بالاشتراك مع محمد علي خياطة ومصطفى تعمري، ونشره معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب عام ١٩٨١م.

(٣) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة، المطبعة الميمنية، ١٣١٠هـ.

(٤) أبو العز بن إسماعيل الرزاز الجزري عاش في القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين)، ترجم هيل كتابه المذكور إلى الانجليزية عام ١٩٧٤م.

(٥) جورج سارتون، مقدمة في تاريخ العلم.

(٦) دونالدهيل، ترجمة كتاب الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل للجزري، نشر دوردرشت - هيدل ١٩٧٩م.

(٧) أحمد يوسف الحسن، تقي الدين والهندسة الميكانيكية مع كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية من القرن السادس عشر، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي ١٩٧٦م.

(٨) جوان فيرنيه، الإنجازات الميكانيكية في الغرب الإسلامي، مجلة العلوم الأمريكية، الترجمة العربية، الكويت، أكتوبر نوفمبر (مجلد ١٠) ١٩٩٤م، وكان هيل قد نشر مقالاً عن كتاب المرادي في مجلة تاريخ العلوم العربية، ع١ (١٩٧٧) ص ص: ٣٣-٤٤.

(٩) التجربة البسيطة التي يجريها الطلاب في المعمل للتأكد من صحة هذه الحقيقة العلمية يضعون فيها ناقوساً زجاجيًّا فوقه ساعة ذات جرس يدق (منبه)، ويستخدمون مضخة هوائية لتفريغ ما يمكن إفراغه من هواء الناقوس، ثم يسمحون بدخول الهواء تحت الناقوس مرة أخرى، فيلاحظون أن صوت دقات الجرس يخفت رويداً رويداً أثناء تفريغ الناقوس من الهواء، ثم يشتد الصوت عندما يدخل الهواء في الناقوس.

(١٠) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، الطبعة الثانية، القاهرة في ١٩٨٤، ص ٨٩.

(١١) قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، سلسلة الألف كتاب، مكتبة مصر بالفجالة، بدون تاريخ للنشر، ص٣٨.

(١٢) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٧م، ص ٢٤١.

(١٣) د. محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف ١٩٨٣م، ص ١١٢ وما بعدها.

(١٤) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، مرجع سابق، ص ٤١٨.

(١٥) كمال الدين الفارسي، كتاب تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م، ص ٢٨٠ وما بعدها.

(16) A.L. Reimann, Physics, Vol.I, pp 285 - 286, Barnes & Noble, Inc., New York, 1971. .

(١٧) د. على الدفاع ود. جلال شوقى، أعلام الفيزياء فى الإسلام، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ص ٦٩.

(١٨) د. أحمد فؤاد الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م، ص ١٦١ وما بعدها.

(١٩) راجع فى ذلك: تاريخ العلم والتكنولوجيا، الجزء الثانى، القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، تأليف: ر.ج. فوربس، أ. ج. ديكستر هوز، ترجمة: أسامة أمين الخولى، مراجعة/ محمد مرسى أحمد، سلسلة الألف كتاب (الثانى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٦م. ص ٦٨.وتجدر الإشارة إلى ما جاء فى هذا الكتاب من اعتبار "سابين" رائداً فى مجال بناء قاعات استماع الموسيقى على أساس علمى، وكنا نتمنى أن ينوه فى الترجمة العربية على الأقل إلى الريادة الحقيقية لعلماء المسلمين فى مجال هندسة الصوتيات. ولعل هذا يؤكد أهمية الحاجة إلى تنقية الكتب العلمية من المغالطات التاريخية التى تسربت أو تتسرب إلى ثقافتنا وتهدف إلى طمس الدور الرائد لحضارتنا الإسلامية فى دفع حركة التقدم العلمى والتقنى.

(٢٠) د. محمد عبد الله الصديق، بعض المفاهيم والمصطلحات العربية عند الغزى فى دراسة علم التربة، ندوة التراث العلمى العربى للعلوم الأساسية، طرابلس ليبيا، ديسمبر ١٩٩٠.

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) د. محمد وليد كامل، دراسات حول واقع التربة فى المنطقة الجافة عند الفلاحين العرب"، ندوة التراث العلمى العربى للعلوم الأساسية، طرابلس ليبيا، ديسمبر ١٩٩٠.

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) د. محمد عبد الله الصديق، مرجع سابق.

(٢٥) د. محمد عبد الله الصديق، مرجع سابق.

(٢٦) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمى للحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٢٧) المرجع السابق.

(٢٨) مثل قوله تعالى: ﴿إنا كل شىء خلقناه بقدر﴾ [سورة القمر: ٤٩]. وقوله عز من قائل: ﴿والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل شىء موزون﴾ [سورة الحجر: ١٩].

(٢٩) راجع فى ذلك: د. أحمد مدحت إسلام، التلوث مشكلة العصر. عالم المعرفة، الكويت ١٤١١ هـ / ١٩٩٠م.

(٣٠) رواه مسلم.

(٣١) رواه أبو داود وأحمد ومسلم.

(٣٢) ابن قيم الجوزية، الطب النبوى، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، بدون تاريخ للنشر.

(٣٣) سورة الروم: ٤١.

(٣٤) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية، مرجع سابق.

(٣٥) زكريا بن محمد بن محمود القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، بيروت ١٩٧٣.

(٣٦) عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون. مطبعة مصطفى الحلبي. مصر ١٩٥١م.

(٣٧) رواه الطبراني في الكبير عن أبي كبشة.

(٣٨) داود الأنطاكي، تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب، مطبعة على صبيح وأولاده، مصر، بدون تاريخ.

(٣٩) محمد مروان السبع، علم الحياة الحيوانية في التراث العربي، منشورات جامعة حلب. معهد التراث العلمي العربي ١٩٨٩م.

(٤٠) بهيجة الجنابى، الطفيليات البيطرية، مطبعة التعليم العالى، الموصل ١٩٨٨م، راجع أيضا: د. محمد مروان السبع، الوراثة علم أسسه العرب، أعمال ندوة التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية طرابلس ليبيا ١٩٩٠م.

(٤١) الغطريف بن قدامة الغساني، كتاب ضوارى الطير، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. فرانكفورت ١٩٨٤.

○ ○ ○



إشكالية الأصالة والمعاصرة قراءة فى كتاب (المعقول واللا معقول) للدكتور زكى نجيب محمود

د. أحمد محمود صبحى (*)

أفاض الكُتّاب عقب انتقال روح أستاذنا إلى الملأ الأعلى فى ذكر مآثره الفكرية وما أكثرها، اسمحوا لى قبل أن أتناول موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة أن أذكر انطباعين فى نفسى عن أستاذنا الجليل.

الأول: أنه أزال عن الفلسفة تلك السمعة السيئة التى لحقتها فجعلتها مرادفة للغموض والتعقيد، وربما كان الفارابى وابن سينا مسؤولين عن ذلك عن عمد أو غير عمد، فظلت هذه السمعة السيئة تلاحق الفلسفة على مدى أكثر من عشرة قرون حتى شاع بين الناس عبارة "بلاش فلسفة" فيما لا شأن للفلسفة به، إلى أن جاء أستاذنا فمحا عن الفلسفة تلك الوصمة، وعرَّفنا أن أَعْقَدَ موضوع يمكن أن يعرض بأوضح أسلوب، وأن الغموض إنما يرجع إلى أن الفكرة مشوشة غير واضحة فى ذهن صاحبها، ولا شأن لذلك بعمق الفكرة أو صعوبة الموضوع، وربما أعان أستاذنا على ذلك أنه كان أديبًا بقدر ما كان متفلسفًا حتى لقبه العقاد بأديب الفلاسفة أو فيلسوف الأدباء، وهو لقب سبق أن أطلق على أبى حيان التوحيدى الذى كان بدوره يعرض أعمق الأفكار الفلسفية فى

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

أسلوب جزل رصين خال من أى تعقيد.

الثانى: ما أثاره الدكتور زكى نجيب من نشاط فكرى منذ أن تولى التدريس بالجامعة، وقد أشار إلى ذلك الدكتور فؤاد زكريا فى مقدمته للعدد التذكارى، ولكن الأمر لا يتعلق فحسب بمن أسعدهم الحظ بالاستماع إلى محاضراته الجامعية، وإنما بلغنا ذلك الصدى عن ذلك الأستاذ الذى أثار حواراً فلسفيًا لم يكن من قبل، فما من أستاذ فلسفة ألّفَ كتابًا فى الفلسفة العامة أو فى المنطق إلا وكان عليه أن يشير إلى آرائه فى الوضعية المنطقية مشايعة أو نقدًا فى أغلب الأحيان، وما كان ذلك قائمًا فى الدوائر الفلسفية فى الجامعات العربية من قبل.

نأتى بعد ذلك إلى موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة فى فكر زكى نجيب، ونظرًا لكثرة مؤلفاته فى هذا الموضوع على مدى يزيد على ثلاثين عاماً بما لا يمكن أن تحصره محاضرة أو مقالة، فإنى أكتفى بالاستناد إلى كتابه: (المعقول واللا معقول فى تراثنا).

يطرح أستاذنا فى مقدمة الكتاب السؤال: كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذى نحياه شريطة ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاورًا بين متنافرين بل يأتى تضافرًا تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر؟.

يلاحظ أنه قسم موضوعات كتابه إلى قسمين: قسم عرض فيه لبعض مظاهر المعقول من تراثنا الفكرى، وقسم ثان عرض فيه لجوانب من اللامعقول من هذا التراث، ولقد أتى اختياره لبعض مظاهر المعقول متنوعاً بين علم الكلام والأدب والفلسفة واللغة والبلاغة، فمن العلاف والنظام فى علم الكلام إلى الجاحظ فى الأدب، ومن إخوان الصفا وأبى حيان التوحيدى فى الفلسفة إلى ابن جنى والجرجانى فى اللغة والبلاغة، ومن إعجاز القرآن عند الأخير إلى ما نسب إلى ابن الروندى من إلحاد، ومن المعرى إلى ابن سينا، ثم يقف وقفة طويلة عند أبى حامد الغزالى.

يلاحظ أنه كعادته كان دقيقاً فى تعبيراته، فحدد ما يعنيه من تعبير "المعقول" بعد أن عرض لمعناه لدى كل من المثاليين والتجريبيين، فالمعقول كما يعنيه: هو ما ترتبط فيه الأسباب بالمسببات، أو هو استدلال كانتقال من جزئى إلى كلى، أو من متعين إلى مجرد، أو من كيفى إلى كمى.

أما اللامعقول فإنه نقيض ذلك، ويستند إلى الانفعالات والعواطف والرغبات، وأوضح أمثلة له فى تراثنا الفكرى التصوف والسحر والتنجيم، وقد أفاض فى ذلك بذكر نماذج من اللامعقول لدى بعض الصوفية.

ثم ينتهى إلى حكم عام بأن المعقول وحده هو الصالح لربط الحاضر بالماضى- أما اللامعقول ففيه تعطيل لقواعد الفكر وقوانين الطبيعة، وأن لا شيء فى التصوف إلا أن يتحلى العلماء في عصرنا بما كان يتحلى به الأولياء من مُثلٍ أخلاقية عليا.

وإذا حاولت أن أقتصر فى الحديث بين هذه العلوم المتعددة على ما يتعلق بتخصصى فأتخير من مجال المعقول حديثه عن علم الكلام ومن مجال اللامعقول حديثه عن التصوف، ثم تعليق عام على إشكالية الأصالة والمعاصرة كما عالجها الدكتور زكى نجيب.

يلاحظ أنه حين عرض لقطبى المعتزلة: العلاف والنظام أنه اختار موضوعات تتعلق بالإلهيات دون الطبيعيات، ثم ارتأى- وهو فى ذلك محق- أنهما لما يتأثرا بعلوم اليونان أو فلسفتهم، إذ ما أثر الفلسفة اليونانية فى مسائل تتعلق بالصفات أو الإرادة الإلهية أو حرية الإرادة وصلتها بالعدل الإلهى أو إعجاز القرآن.

بصدد ما يصح من هذه الموضوعات لعصرنا انتهى إلى الحكم بأنهما- أى العلاف والنظام- لم يقدما لعصرنا شيئاً، وإنما يمكن فقط محاكاتهما فى الوقفة العقلانية فى المسائل المعروضة أى فى المنهج دون الموضوع، وقد كان هذا يقتضى منه أن يشير إلى رأى العلاف فى رفضه الإيمان تقليدًا، وحكمه عليه بأنه إيمان ظنى غير يقينى، فأرسى بذلك فى الوجدان الإسلامى التعبير، "ربنا عرفوه بالعقل" كما لم يشر كذلك إلى حديث النظّام عن الشك، وأنه لا يقين إلا ولابد أن يسبقه شك.

وأما بصدد الموضوع فإن المسائل التى ذكرها أستاذنا للعلاف والنظام- كما سبق أن أشرت- متعلقة بالإلهيات، وفى هذا الصدد إما أن ينزع الإنسان فى أى دين نزعة عقلانية، وإما أن ينزع نزعة سلفية تقليدية، وإما أن يحاول التوسط بينهما، وكانت النزعة العقلانية التى تبناها أستاذنا والتى اعتبرها الخالد من تراثنا تقتضيه ألا يستبعد ما يدعو إليه، أو أن يحكم بالنفى على كل تراث المعتزلة وربما علم الكلام بأكمله إلا إن كان قد تحاشى لسبب أو لآخر كل ما يمت بسبب ما إلى العقيدة أو الدين.

ننتقل بعد ذلك إلى حديثه عن الغزالى الذى رآه قد جمع بين المعقول واللامعقول.

يصف أستاذنا الغزالى بأنه قد طالت قامته حتى رآه المسافر من بعيد كالنخلة الفارعة، وأنه ألقى بظله على العصور التالية له؛ حتى لنحس وجوده معنا إلى يومنا هذا نهابه ونخشع لسطوته، وإن الناقد له ليتردد مائة مرة قبل أن يقدم على نقده، وأنه لم يكتب ما كتبه ليملأ الصحف بزخرف اللفظ ولا ليلهى قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم فى كذب، بل كتب ما كتب مخلصاً صادقًا.

ومع ذلك فإنه قد لاحظ أن الغزالى قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة تمسك الناس دون الانبثاقة الحرة المغامرة، وأنه من أقوى العوامل التى أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته وانتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قروناً طويلة، وما ظنك برجل كتب مؤلفه الضخم العظيم "إحياء علوم الدين" فى أربعة مجلدات مديدة الطول ليرسم للمسلم حياته بالمسطرة والفرجار، فيحدد له كل لفظة يفوه بها وكل خطوة يتحركها؛ لكى يضمن إسلامه، يحدد له كيف يأكل وكيف ينام وكيف يسافر، وكيف يعاشر زوجه وأولاده وأصدقاءه... يحدد له كل صغيرة وكبيرة من حياته كيف ينبغى أن تكون؛ لكى يكون مسلماً صحيح العقيدة والسلوك، فماذا بقى إذن للإنسان ليتصرف فيه بالتلقائية الحرة ليكون مسؤولاً بما يقرره لنفسه؟

إن الغزالى على قدر عظمته كان هو الرجل الذى أغلق باب الفكر الفلسفى أمام المسلمين، فلم يفتح بعد ذلك إلا بعد أن مرت ثمانية قرون فتحت للمسلمين بعدها أبواب حضارة جديدة هى حضارة أوربا الحديثة، إنه الرجل الذى صاغ للمسلمين نموذجاً نظريًّا لطريقة العيش أصبح لهم كالقيد الذى يغل اليدين والقدمين واللسان معاً ص ٣٤٦، إنه وضع لحياة المسلم قالباً من حديد لم يعد بعدها قادرًا على أن يتحرك بتلقائية الإنسان المفكر.

لست بصدد الدفاع عن الغزالى، على العكس فإنى أوافقه فى كثير مما قال، ولكنى فقط أتساءل: من المسئول عن ذلك، ومن الذى يستحق أن يوجه إليه النقد؟: الغزالى أم الذين شايعوه فلم يحيدوا عن شيىء مما قال إلى حد أن قال أحدهم: كاد الإحياء أن يكون قرآنًا.

ولا يتعلق الأمر بالغزالى وحده؛ فقد وجه مثل هذا النقد إلى أرسطو بصدد منطقه الذى ساد فكر البشرية ما يقرب

من عشرين قرناً: هل أرسطو هو المسئول أو شراحه الذين ران نهجهم على عقول الناس طوال هذه القرون؟ وقُلْ مثل ذلك عن سان أوجستين وكتابه (مدينة الله) الذى كان الدستور الروحى والسياسى لأوربا طوال العصول الوسطى، لمن ينبغى أن يوجه النقد للأتباع أو للمتبوع؟

وبعد هذا النقد ينبهنا زكى نجيب إلى حقيقة هامة وهى خطورة الخلط بين النسبى والمطلق، فإذا صح أن يكون للأكل أو للسفر مثلاً آداب بعينها تصدق على ظروف محددة بزمانها ومكانها فلا يصح أن تنقل الصورة النسبية المحدودة بالزمان والمكان المعينين هذه لنجعلها صورة مطلقة تصدق على كل زمان ومكان، وبالتالى نلتزمها فى ظروفنا الراهنة على بعد الخلاف بين الحالتين، ثم يشير إلى أسلوب تناول الطعام قديماً وأسلوبه الآن.

بصدد هذه الحقيقة: هل الأمر كله نسبى يتغير تمامًا من زمان إلى زمان؟ كيف يتم إذن التواصل الحضارى بين الأجيال حتى يحتفظ أهل كل حضارة بخصوصية تميزهم عن سائر الحضارات؛ كى لا يجرفهم التيار فلا تبقى لهم مقومات؟ فبان تناول المسلم طعامه بالشوكة والسكين مقتدياً بالأوربى مقلعاً عن تناوله بأصابعه كما كان يفعل أجداده فعليه أن يحتفظ بتناوله بيده اليمنى دون اليسرى، فيوفق بذلك فى أبسط أمور حياته بين قديم موروث وبين حديث صحى مرغوب.

ننتقل بعد ذلك إلى الشق الثانى من التراث، يقرر الدكتور زكى نجيب أنه لا يحمل كلمة "اللامعقول" مثقال ذرة من معنى الزراية، وإنما مجرد التمييز بين صنفين مختلفين: صنف ميسوم بميسم التفكير العقلى، وصنف يخلو من سمة التفكير العقلى، وإنما يستند إلى الوجدان والعاطفة، ثم ينتهى بعد ذلك إلى تقرير حقيقة ثم إلى حكم، أما الحقيقة فهى أن تراث أسلافنا مزيج من معقول ولا معقول ص ٣٦٨، أما الحكم فهو أن الجانب العقلى وحده هو الذى يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر؛ لأن حالات الوجدان لا يجوز نقلها من جيل إلى آخر.

أما عن الحقيقة التى قررها فلا تختص بذلك ثقافتنا فإن جميع الثقافات بلا استثناء مزيج من معقول ولا معقول، ولقد أشار الدكتور زكى نفسه إلى النزعة الرومانسية فى الأدب التى تستند إلى الوجدان والعاطفة، كما أشار إلى اللا شعور لدى علماء التحليل النفسى، ويمكن أن نضيف إلى ذلك النزعة

السريالية فى الفن، هذا بصدد الحضارة الأوربية الحديثة، ولا يتسنى فهم هذه الحضارة على أنها علم وفلسفة وطرح جانب اللامعقول فيها، والحضارة الإغريقية هى بدورها مزيج من الإلياذة والأوديسة إلى جانب منطق أرسطو وهندسة إقليدس.

بصدد تراثنا يركز أستاذنا بصدد اللامعقول على التصوف، ثم يقرر حكماً عامًّا: ليس علينا من حرج إذا وقفنا موقف الرفض تجاه ما زعمه المتصوفة فى طريقة وصولهم إلى الحق، ثم يقول: إن كل ما ذهب إليه الصوفية إنما يندرج تحت اللامعقول من تراثنا الذى ينبغى الإعراض عنه.

لقد سبقت الإشارة إلى أن للامعقول خلودًا فى تراث الحضارات الأخرى، فلا يندثر لمجرد كونه "لا معقول" هذا وقد سوى أستاذنا بين جميع مجالات اللامعقول، بينما يحضرنى فى ذلك تمييز برجسون بين دين سكونى مغلق يدعو إلى الخرافة ويشيع فى الإنسان الخوف من قوى الطبيعة، ومن ثم فهو دون مستوى العقل، وبين دين حركى متفتح يزود الإنسان بوثبة حيوية أو بطاقة روحية، ويشيع فى الإنسان السكينة والطمأنينة، ويبث الحب فى جنبات النفس البشرية، وأنه لا يمكن أن تكون طبيعة الدين واحدة فى الحالتين.

ومن ناحية أخرى فقد ألزم أستاذنا نفسه فى كتابه بتمييز بين معقول يقبل ويؤخذ به منهجًا أو موضوعًا، ثم بين لامعقول ينبذ ويرفض لمجرد كونه لا معقول، والواقع أنه قد أدهشنى هذا الحكم من مفكر يجمع بين الفلسفة والأدب.

إن الأمر فى نظرى ليس تفرقة بين معقول ولا معقول وإنما بين زمانين: زمن تزدهر فيه الحضارة فترتقى فيه النظرة إلى اللامعقول حتى يغدو معقولاً، وبين زمن تنحط فيه الحضارة إلى درك يهبط فيه اللامعقول إلى مستوى الخرافات، اسمحوا لى أن اذكر فى ذلك مثالين: أحدهما قد ذكره أستاذنا فى كتابه فى استفاضة وهو "كرامات الأولياء" فيأخذ على القشيرى قوله: إن الكرامات لا تناقض العقل، كما يأخذ عليه خلطه بين عبارة دينية وهى قوله "إنها تتم بمشيئة الله" وبين مصطلح منطقى هو قوله: إن الكرامة ممكنة أو جائزة.

إنى لا أعنى إطلاقاً الدفاع عن الأولياء ولا عن كراماتهم، وإنما بمجرد تحديد مفاهيم الألفاظ كما علمنا أستاذنا، القضية هى أن القشيرى يدرج

الكرامات من حيث الجهة في المنطق تحت الإمكان أو الجواز، بينما يرى أستاذنا أنها تناقض العقل، ومن ثم يدرجها تحت الاستحالة، ويذكر لذلك مثالاً يستنتجه هو، وهو أن صاحب الكرامة يمكن أن يظهر للجائعين خبزًا دون أن يكون هناك دقيق ولا أن يكون هناك القمح الذى يسبق الدقيق ولا التربة التى تنمو فيها شجرة القمح، ثم يتساءل كيف يتم له ذلك وكيف لا يتناقض ذلك مع العقل.

لندع جانبًا ما شاع عن الكرامات في العصور المتأخرة من التصوف والتى جعلت الولى قادرًا على خرق نواميس الكون، فيستطيع المشى على الماء أو قطع المسافات الشاسعة فى خطوات أو أن يضع أمامنا خبزًا دون دقيق ولا قمح، ولنعد إلى المعنى الدقيق للكرامة إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، فلم يكن معناها أن الصوفى أو الولى يريد شيئًا، وأن الله يحقق له كل ما يريد حتى لو كان مناقضًا لنواميس الكون، لم يكن هذا المعنى واردًا إطلاقاً فى العصور الأولى، ذلك أن الصوفى فاقد الإرادة تماماً، وإرادة الله سابقة بل مقيدة لإرادته فى كل ما يقول وما يفعل، يقول الإمام جعفر الصادق فى تفسير قوله تعالى **﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾**: إن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فإذا شاء شيئاً شاءوه، فالله هو الذى يشاء أولاً، ومشيئة الولى لاحقة ومترتبة على مشيئة الله، تأملوا معى دعوة يوسف على نفسه بالسجن **﴿رب السجن أحب إلى مما يدعوننى إليه﴾** أما كان أولى بيوسف بعد أن كادت له امرأة العزيز وافتتنت به نسوة المدينة أن يقول: يا رب خلصنى من كيد النساء، ولكن جرى حكم القضاء الإلهى على يوسف بالسجن، فكان أن دعا على نفسه به.

وينسب إلى الإمام جعفر نفسه أنه حين قُتِلَ عمه زيد أنشد أحد ولاة بنى أمية قائلاً:

صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة
ولم نر مهديًا على الجذع يصلب

فكان أن رفع الإمام جعفر يديه إلى السماء قائلاً: اللهم سلط عليه كلبًا من كلابك ينهشه، فلم يمض وقت حتى كانت الذئاب قد افترست الوالى فى طريقه من الشام إلى الكوفة، هى فى الظاهر دعوة مستجابة، ولكنها فى حقيقتها أن الله قد أجرى على لسانه ما قدر على هذا الوالى منذ ولادته (الحكم ابن العباس الكلبى) من أن يلقى حتفه صريع الذئاب، وإلا فلم لم تكن دعوة جعفر الصادق على من قتل عمه أو على

الخليفة هشام بن عبد الملك الذى أمر بالقتل، إن الصوفية الأوائل قد اشترطوا فى الكرامة ألا يدعيها الولى ولا حتى أن يلحظها؛ لأن ذلك يخرجه من إرادة الله إلى إرادته هو، ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلاً خالصاً لله.

إن هذا هو ما يعنيه القشيرى من أن الكرامة جائزة أو ممكنة وليست مناقضة لحكم العقل، إذ لا يزيد الأمر عما يصدر عن أطفالنا أحياناً، ويعبر عنه بالمثل الشائع: خذوا فالكم من عيالكم، وإن كان هذا التشبيه بين كرامات الأولياء وفال العيال غير مقنع، فتأملوا جيداً هذه العبارة لأحدهم: الصوفية أطفال فى حجر الحق.

بهذا التفسير يغدو اللامعقول معقولاً، والمستحيل ممكناً أو جائزًا.

لنأت إلى المثال الثانى الذى يغوص فى أعماق اللامعقول حتى ينكره كل أصحاب النزعة العقلية بلا استثناء وأعنى بذلك الحسد، واسمحوا لى أن ألخص لكم ما قاله عنه الحارث المحاسبى ت ٢٤٣هـ، حتى سما به إلى مستوى لا يتعارض مع العقل، يعرف الحارث الحسد بأنه تمنى الحاسد زوال النعمة عن المحسود، ويعده من أشد الشرور نكرًا؛ لأنه لا يكون عادة بين الأغراب أو الأعداء، وإنما بين الأقارب أو الأصدقاء أو أصحاب الحرفة الواحدة، وإن أول شر وقع على الأرض كان حين قتل قابيل أخاه هابيل حسدًا.

ثم نأت إلى جوهر الموضوع: هل يستطيع الحاسد بمجرد النظر أو العين أن يلحق الضرر بالمحسود؟ يجيب الحارث المحاسبى فى عبارة قاطعة رائعة: لو كانت المقادير تجرى وفق هوى الحاسدين لما بقيت على أحد نعمة، هذا هو ما أعنيه من أن الأمر ليس فصلاً بين صنفين من الموضوعات؛ صنف يندرج تحت معقول يقبل، وآخر يندرج تحت لامعقول يهجر، وإنما هى تفرقة بين زمانين؛ زمن تزدهر فيه الحضارة فيسمو فيه الفكر إلى تحليل عقلانى وزمن تنحط فيه الحضارة فيهبط الفكر إلى مستوى لا عقلانى خرافى، وإن ذلك لأمر تستوى فيه كل الحضارات أو الثقافات.

وفى هذا الصدد أذكر واقعة شخصية بينى وبين أستاذى بصدد اللامعقول، ففى لقاء معه سعدت فيه قلت له: هناك من اللامعقول ما لا سبيل إلى إنكار الاعتقاد فيه، ثم ذكرت له الحديث النبوى: **"داووا مرضاكم بالصدقة"** حقيقة لا علاقة سببية بين الدواء والصدقة أو بين الشفاء والإحسان، ولكن هناك أمرًا خفيًا

يدفعنى إلى الاعتقاد بذلك، اسمحوا لى أن اعترف لكم أنى كنت خبيثاً فى طرح هذا السؤال؛ لأنى كنت أعرف تماما كرم أستاذنا- عليه رحمة الله- وإنفاقه على الكثيرين من تلاميذه المتفوقين أو المحتاجين، وربما لا يفوقه فى ذلك أحد من أساتذتنا سواء فى قسم الفلسفة أو فى كليات الآداب فى جامعات مصر، ومن ثم فإنه ما إن سمع السؤال حتى انفرجت أساريره عن ابتسامه عريضة تنم عن الرضا، ولكنه فسر الأمر بعقلانيته فى ضوء المذهب البرجماتى وهو أن حديث الرسول ﷺ يدفع المعتقد به إلى الصدقة والإحسان، وبذلك يكون قد تحقق هدف عملى نبيل.

لم أقتنع تماماً، ولكن ذلك لا يعنى أن هناك سببية ضرورية بين الإحسان والشفاء حتى لا تنالنى السخرية اللاذعة التى وجهها فولتير إلى أصحاب العناية الإلهية حين قال: إن زلزال لشبونة لم يميز بين دور العبادة ودور الدعارة، ولكن هناك رابطة خفية ربما يحكمها الدعاء: (اللهم لا أسألك رد القضاء ولكن أسألك اللطف فيه)، وللرسول ﷺ حديث آخر مماثل يرد فى إعلانات لجان الزكاة بالكويت: (صنائع المعروف تقى مصارع السوء).

وأخيرًا يجب أن أطرح التساؤل: هل استطاع الدكتور زكى نجيب: حل إشكالية الأصالة والمعاصرة التى كرس لها جهده وأعمل فيها فكره على مدى يزيد على ثلاثين عاماً فى صبر وأناة وموضوعية وحياد وأمانة وإخلاص؟ هل استطاع أن ينسج خيوط الموروث مع خيوط العصر على نحو يمكن القول: إن إشكالية الأصالة والمعاصرة قد تم حلها على نحو أزال قلق النفوس وحيرة العقول؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فهل ذلك راجع إلى قصور فيما كتب أو إلى ظروف خارجة عن إرادته؟

وأذكر أنه منذ عشرين سنة تقريباً وجهت إلى جهة علمية أجنبية بعض أسئلة كان من بينها سؤالان يتعلقان بموضوعنا الأول: ما تفسيرك أن مصر فى الثلاثينات والأربعينيات قد أنجبت طه حسين والعقاد، ولم تنجب مثلهما فى الخمسينيات والستينيات مع أنها قد استقلت.

كنت آنذاك مشغولا بالقراءة عن الحضارة الإغريقية، ومن ثم قلت على الفور: لقد خطر على بالى الآن أثينا وأسبرطه، فلما سُئِلت عما أعنيه قلت: ولم أنجبت أثينا سقراط وأفلاطون وعاش فى كنفها أرسطو بينما عقمت الدكتاتورية العسكرية فى أسبرطه أن

تنجب حتى سوفسطائيًّا، هل كان أستاذنا سيئ الحظ أن عاش معظم حياته الفكرية فى الزمن الأغبر من حكم العسكر، لن أشير إلى ناحية من النواحى العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الخلقية، ولكن أكتفى بما يدعو إليه زكى نجيب دوماً: من تحديد دقيق لمعانى الألفاظ، كيف يمكن أن تتحقق هذه الدعوة وقد زيفت معانى الألفاظ كما زيفت إرادة الأمة، ليس فحسب ألفاظا مثل الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية، بل حتى معانى الحرية والعزة والكرامة، إن الأمر كما يقول الشاعر:

ولن يبلغ البنيان يوماً تمامه

ما دمت تبنيه وغيرك يهدم

ولكن قد يرد السؤال: أما كان على المفكر الكبير أن يقوم الاعوجاج ويقاوم الانحراف؟ أحياناً يرد علىَّ هذا الخاطر وأقول: لقد كتب توفيق الحكيم كتابه "غياب الوعى" بعد هزيمة ١٩٦٧، فماذا كتب زكى نجيب؟، وأحياناً أعتذر له بما اعتذر طه حسين عن نفسه إلى عبد الرحمن الشرقاوى قائلاً: العسكريون حمقى، ومن الحماقة أن تتحامق على الحمقى!

أما السؤال الثانى فكان يتعلق بتصورى لسمات الشخص الذى يجدد الفكر العربى، فأجبت أن يكون أزهريًّا حاصلاً على الماجستير والدكتوراه من إحدى الجامعات الأوربية، وأن تلتقى وتتلاقح فيه الثقافتان العربية الإسلامية والأوربية الغربية.

لقد كان فى ذهنى آنذاك رفاعة رافع الطهطاوى فى القرن التاسع عشر، ثم محمد إقبال فى القرن العشرين والأخير تلقى تعليمه الدينى فى لاهور ثم الماجستير من إنجلترا والدكتوراه من ألمانيا، وقد تمكن من أن يجدد الفكر الدينى على نحو جمع حوله مسلمى الهند.

إن فى كل حضارة ناهضة محورًا مركزيًّا عنه تنبثق مختلف مظاهر الثقافة، وإن الدين هو المحور المركزى للحضارة العربية الإسلامية، أمكنه أن يؤثر فى مظهر يبدو بعيدًا كل البعد عن الدين كالفن، كما لاحظ ذلك شبنجلر فجاء التعبير الفنى فى الحضارة الإسلامية ممثلاً فى الزخرفة: خطوط مجردة لأن إله المسلمين مفارق منزه عن التشبيه والتجسيم، ونفر المزاج الإسلامى من النحت لا لقرب عهد المسلمين الأوائل بعباده الأوثان كما يقال، وإنما لما فى النحت من تعبير عن تجسيد لا يلائم المزاج الإسلامى؟

وإذا كان من الواضح أن العلوم الدينية واللغوية قد انبثقت بسبب من الدين، فلنا أن نتساءل: و لم تجلت عبقرية الحضارة العربية الإسلامية في اكتشاف علم الكيمياء؟ مرة أخرى بسبب من الدين، ويشار عادة إلى أن الإمام جعفر الصادق قد وجه تلميذه جابر بن حيان إلى الكيمياء، فأنّى لإمام دين أن يرشد إلى علم مدني بحت كالكيمياء؟ لقد كان الاعتقاد السائد قديماً بتأثير من أرسطو أن لا تغير في الجوهر، وإنما في الأعراض فقط، وهو اعتقاد تعذر معه إمكان قيام علم الكيمياء في الحضارة الإغريقية، أما في الحضارة الإسلامية فقد ساد مبدآن:

الأول: "انبثاق الضد عن الضد" **﴿ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾، ﴿من بين فرث ودم لبناً خالصا سائغا للشاربين﴾**... أي من شوائب وقاذورات المعدة والتي تعافها النفس يخرج اللبن الحليب الخالص الصافي، وفي مجال الفقه تستخرج الخمر المسكرة الحرام من العنب غير المسكر ذات اللغة الحلال، ومن روث البهائم تستخلص الأسمدة، والمسك الطاهر زكي الرائحة إنما هو بعض دم الغزال.

أما المبدأ الثاني المترتب على الأول وهو أساس علم الكيمياء وبه قال جابر ابن حيان: إن الاختلاف بين المركبات ليس اختلافاً كيفيًا وإنما كميًّا راجعاً إلى اختلاف النسب والمقادير، إذ لو كان كيفيًّا لما أمكن لضد أن ينبثق عن ضد.

أود أن أخلص من ذلك إلى أن الدين هو لب الثقافة العربية الإسلامية ومحورها المركزي، ولكن الدكتور زكي نجيب لم يشر إلى أدنى دور له في بداية مرحلة الأصالة والمعاصرة مع أنه جوهر الأصالة ولو توقف الحال عند هذا القول فكيف يمكن إذن أن تنسج خيوط الماضي في الحاضر كما أراده؟

لقد أصاب أستاذنا نصف الحقيقة حين بين دور العلم ولكن فاته النصف الآخر حين أغفل دور العقيدة في حل إشكالية الأصالة والمعاصرة، ثم تدارك بقية الحقيقة فيما بعد على أنه ما من شك في أنه أخلص لدعوته كل الإخلاص، فجزاه الله عما قدم لأمته العربية جزاء المخلصين الصادقين.

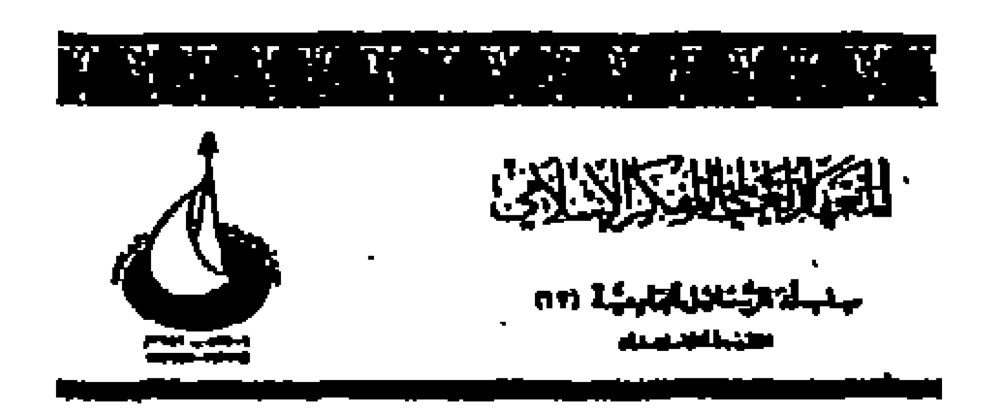
○ ○ ○

منهج النبي ﷺ

في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها

خلال الفترة المكية

تأليف: الطيب برغوث



هذا الكتاب هو أطروحة جامعية تتناول استراتيجية عمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في المرحلة المكية، وذلك بتحليل الأهداف والوسائل، اعتماداً على روايات منتقاة من كتب السيرة النبوية المطهرة، قديمها وحديثها.

لقد حقق الكتاب هدفه في بيان أهمية المنهج ودوره في نجاح العمل، وفي بيان ما يستلزمه ذلك من ضرورة الإستيعاب الواعي العميق والشامل للرسالة.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي



مختارات من أدب العرب

أبو الحسن الندوي

المقدمة:

إن الأدب العربى قد أصيب بمحنة أصيب بها أدب كل أمة، وهى محنة تكاد تكون طبيعية ومطردة للآداب واللغات إلا أن آجالها تختلف، فقد يطول أجل هذه المحنة فى أدب قوم ويقصر فى أدب قوم آخرين، وذلك يرجع إلى الأحوال الاجتماعية والعوامل السياسية وحركات الإصلاح والتجديد، والبعث الجديد، فإذا توفرت فى أمة قصر أجل هذه المحنة، وإذا فقدت أو ضعفت طال أمد هذه المحنة وطال شقاء الأدب والأمة بها.

إن هذه المحنة هى تسلط أصحاب الصناعة والتكلف على هذا الأدب الذين يتخذونه حرفة وصناعة ويحتكرونه احتكارًا ويتنافسون فى تنميقه وتحبيره ليثبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم، ويستمر ذلك ويستفحل حتى يصبح الأدب مقصورًا عليهم مختصًا بهم، ويأتى على الناس زمان لا يفهم من كلمة الأدب إلا ما أثر عن هذه الطبقة من كلام مصنوع وأدب تقليدى لا قوة فيه ولا روح، ولا جدة فيه ولا طرافة، ولا متعة فيه ولا لذة.

ويطغى هذا الأدب الصناعى التقليدى على كل ما يؤثر عن هذه الأمة، وتحتوى عليه مكتبتها الغنية الزاخرة من أدب طبعى وكلام مرسل، وتعبير بليغ يحرك النفوس ويثير

الإعجاب، ويوسع آفاق الفكر، ويغرى بالتقليد، ويبعث فى النفس الثقة، ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا إلى الأدب والإنشاء و لم يتخذوه حرفة ومكسبًا، و لم يشتهروا بالصناعة الأدبية، و لم يكن لهذا النتاج الأدبى الجميل الرائع عنوان أدبى، و لم يكن فى سياق أدبى، وإنما جاء فى بحث دينى، أو كتاب علمى، أو موضوع فلسفى أو اجتماعى، فبقى مغمورًا مطمورًا فى الأدب الدينى، أو الكتب العلمية، و لم يشأ الأدب الصناعى - بكبريائه - أن يفسح له فى مجلسه و لم ينتبه له مؤرخو الأدب - بضيق تفكيرهم وقصور نظرهم - فينوهوا به ويعطوه مكانه اللائق به.

إن هذا الأدب الطبيعى الجميل القوى كثير وقديم فى المكتبة العربية، بل هو أكبر سنًا وأسبق زمنًا من الأدب الصناعى، فقد دون هذا الأدب فى كتب الحديث والسيرة قبل أن يدون الأدب الصناعى فى كتب الرسائل والمقامات، ولكنه لم يحظ من دراسة الأدباء والباحثين وعنايتهم ما حظى به الأدب الصناعى مع أنه هو الأدب الذى تجلت فيه عبقرية اللغة العربية وأسرارها وبراعة أهل اللغة ولياقتهم، وهو مدرسة الأدب الأصلية الأولى.

ونأخذ كتب الحديث والسيرة - كمثال لهذا الأدب الطبعى - أولاً فنقول: إنها اشتملت على معجزات بيانية وقطع أدبية ساحرة، تخلو منها مكتبة الأدب العربى - على سعتها وغناها - وهو دليل على صحة هذه اللغة ومرونتها، واقتدارها على التعبير الدقيق عن خواطر ومشاعر ووجدانات وكيفيات نفسية عميقة دقيقة، ووصف بليغ مصور للحوادث الصغيرة، وهى الكتب التى حفظت لنا مناهج كلام العرب الأولين وأساليب بيانهم، ولئن صح ما قاله الرقاشى: "إن ما تكلمت به العرب من جيد المنثور، أكثر مما تكلمت به من جيد المنظوم، فلم يحفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره" فكتب الحديث النبوى تسد هذا الفراغ الواقع فى تاريخ الأدب العربى تنقل إلينا هذا الذخر الأدبى الذى اعتقد أنه قد ضاع وتمتاز أنها قد اتصل سندها وصحت روايتها فهى أوثق مصدر للغة العربية البليغة التى كانت سائدة فى عهدها الذهبى الأول وللأدب العربى الذى كان منتشرًا فى جزيرة العرب.

إن هذه الكتب تشتمل على روايات قصيرة وطويلة وأمثلة جميلة للغة العرب كلها العرباء التي كانوا يتكلمون بها ويعبرون فيها عن ضمائرهم وخواطرهم، ويجد دارس الأدب العربي فيها من البلاغة العربية، والقدرة البيانية، والوصف الدقيق، والتعبير الرقيق، ومن عدم التكلف والصناعة ما يقف أمامه خاشعًا معترفًا للرواة بالبلاغة والتحري في صحة النقل والرواية، وللغة العربية بالسعة والجمال.

أما الروايات الطويلة فهي ثروة أدبية ذات قيمة فنية عظيمة وهي التي تجلت فيها بلاغة الراوي العربي واقتداره على الوصف والتعبير والتصوير، وهي التي يطول فيها فيحكي حكاية يعبر فيها عن معان كثيرة وأحاسيس دقيقة، ومناظر متنوعة، فلا يخذله اللسان ولا يخونه البيان ولا يتخلف عنه مدد اللغة، وكأنها لوحة فنية منسجمة متناسقة قد أبدع فيها الفنان، أو صورة متناسبة قد أحسن فيها المصور كل الاحسان.

اقرأ معي حديث كعب بن مالك عن تخلفه عن غزوة تبوك، وهو موضوع دقيق محرج، يطلب منه الصراحة والاعتراف بالتقصير، والشهادة على النفس، ويطلب منه تصوير ذلك الجو القاتم العابس الذى عاش فيه خمسين ليلة، ويطلب منه تصوير الخواطر التى كانت تجيش فى صدره وتساور نفسه وهو يعيش فى جفاء وعتاب ممن يحبهم وتربطه بهم العقيدة والعاطفة ولا يجد لذة فى فراقهم ولا يرى فى الدنيا عوضًا عنهم، وتصوير تلك الصلة الروحية والحب العميق الذى يربطه بالنبى ﷺ ربطًا وثيقًا محكمًا، لا يحله العتاب والعقاب، ولا يضعفه إقبال الملوك عليه وتوددهم إليه، وتصوير ذلك السرور الذى غمره على أثر قبول توبته، ما أصعب هذا الموضوع، وما أكثره تعقدًا ودقة، ولكنه ببلاغة العربية يتغلب على هذه المشاكل النفسية والأدبية، ويترك لنا ثروة نعتز بها.

اقرأ معى هذه القطعة الصغيرة التى أقتبسها من حديثه الطويل، وهو يحكى ما أحاط بهذه الغزوة العظيمة من ظروف وأجواء، ويصور تلك الحالة النفسية التى تخلف فيها عن هذه الغزوة وما انتابه من التردد، ولم يكن التخلف عن الغزوات من سيرته وعادته، وتمتع بما احتوت عليه هذه القطعة من القوة والجمال، وصدق التصوير وبراعة التعبير:

"وغـزا رسـول الله ﷺ تلك الغـزوة حين طـابت الثمـار والظـلال، وتجهـز رسول الله ﷺ والمسلمون معه، فطفقت أغدو لكي أتجهز معهم فأرجع و لم أقض شيئًا، فأقول في نفسي وأنا قـادر عليه فلم يزل يتمادى بي حتى اشتد الجد. فأصبح رسـول الله ﷺ والمسلمون معه و لم أقض من جهازي شيئًا، فقلت أتجهز بعده بيوم أو يومين، ثم ألحقهم فغدوت بعد أن فصلوا لأتجهز فرجعت و لم أقض شيئًا، ثم غدوت فرجعت و لم أقـض شيئًا، فلم يزل بي حتى أسرعوا وتفارط الغزو، وهممت أن أرتحل فـأدركهم، وليتني فعلت! فلـم يقـدر لي ذلـك، فكنت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله ﷺ فطفت فيهم أحزنني أني لا أرى إلا رجلاً مغموصاً عليه النفـاق أو رجلاً ممن عذره الله من الضعفاء".

ثم انظر كيف يصور حالته وقت هجره المسلمون ونهوا عـن كلامـه، وكيف يعبر عن حالة المحب الذي هجره الحبيب - عقوبة وتأديبًا - وهـو يطمع في وده ويتسلى بنظراته، والذي لم يزده هذا العتاب إلا رسوخًا في المحبة ولوعة وجوى، دعه يقص قصته بلسانه البليغ:

"ونهى رسول الله ﷺ المسلمين عن كلامنا أيها الثلاثة من بين من تخلف عنه، فاجتنبنا الناس، وتغيروا لنـا، حتى تنكرت في نفسي الأرض، فما هي التي أعرف. فلبثنا على ذلك خمسين ليلة، فأما صاحبـاي فاستكانا وقعـدا في بيوتهما يبكيان، وأما أنـا فكنت أشب القوم وأجلدهم، فكنت أخرج وأشهد الصلاة مع المسلمين وأطوف في الأسواق، ولا يكلمني أحـد، وآتي رسول الله ﷺ فأسلم عليه وهو في مجلسه بعد الصلاة فأقول في نفسي، هل حرك شفتيه برد السلام أم لا؟ ثم أصلي قريبًا منه فأسارقه النظر، فإذا أقبلت على صلاتي أقبل إليّ، وإذا التفت نحوه أعرض عني، حتى إذا طال على ذلك من جفوة الناس مشيت حتى تسورت جدار حائط أبي قتادة وهو ابن عمي وأحب الناس إليّ، فسلمت عليه، فوالله ما رد عليّ السلام، فقلت: يا أبا قتادة! أنشدك بالله! هل تعلمني أحب الله ورسوله؟ فسكت، فعدت له فنشدته فسكت، فعدت له فنشدته، فقال: الله ورسوله أعلم، ففاضت عيناي، وتوليت حتى تسورت الجدار".

واقرأ معي كذلك حديث الإفك الذي ظهرت فيه براعة السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها الأدبية وقوتها البيانية، وحسن تصويرها ووصفها

للعواطف والمشاعر النسوية اللطيفة الدقيقة، وقد تجلت فى هذه القطعة رقة عاطفة المرأة المحبة لزوجها، مع إباء الحرة الواثقة بعفافها وطهارتها، المؤمنة بربها، وقد أضفى هذا المزيج الغريب من الرقة والشدة، والعاطفة والعقل، زد إلى ذلك بيان عائشة التى تقلبت فى أعطاف البلاغة العربية، وانتقلت فيها من بيت إلى بيت، قد أضفى كل ذلك على هذه الرواية من الجمال الفنى ما يجعلها من القطع الأدبية الخالدة فى الأدب.

انظر كيف تصف ما تقوله الناس وتحدثوا به وما شعرت به من تغير فى وجه الرسول ﷺ، تذكر كل ذلك فى حياء المرأة وأدبها من غير إبهام أو عي:

"قالت عائشة: فقدمنا المدينة فاشتكيت حين قدمت شهرا والناس يفيضون فى أصحاب الإفك لا أشعر بشيء من ذلك، وهو يريبني فى وجعى أنى لا أعرف من رسول الله ﷺ اللطف الذى كنت أرى منه حين أشتكى. إنما يدخل علىّ رسول الله ﷺ، فيسلم، ثم يقول كيف تيكم؟ ثم ينصرف فذلك الذى يريبنى، ولا أشعر بالشر".

وتذكر توجعها من الخبر المشاع فتقول: "فبكيت يومى ذلك كله، لا يرقأ لى دمع ولا أكتحل بنوم، قالت: وأصبح أبواى عندى، وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقأ لى دمع حتى أنى لأظن أن البكاء فالق كبدى".

وتتقدم فى الحكاية وتذكر كيف يسألها رسول الله ﷺ عما قيل عنها ويعزم عليها الصدق، فلا تلبث أن تعتريها حمية المرأة العفيفة الفاضلة، ويقلص دمعها حتى لا تحس منها بقطرة، وترجو أباها وأمها أن يجيبا عنها رسول الله ﷺ فيمتنعان ويفضلان السكوت حياءًا من رسول الله ﷺ واستحياءًا من الدفاع عن قضية بنتهما وهو الدفاع عن النفس، فتنبرى للكلام القوى الصريح المبين – وهى البليغة الأديبة – وتتمثل بقول سيدنا يعقوب وتفوض أمرها إلى الله. وتنزل براءتها من السماء، فتطلب منها أمها أن تشكر رسول الله ﷺ وتقوم إليه فتأبى – فى دلال العفائف وأنفة المؤمن – أن تحمد إلا الله الذى أنزل براءتها من فوق سبع سموات، وخلد طهارتها إلى آخر يوم يقرأ فيه القرآن ويؤمن به.

واقرأ كذلك حكايتها للهجرة النبوية، وذكرها لتفاصيلها وما وقع لرسول الله ﷺ وصاحبه رضى الله عنه فى الطريق، ووصولهما إلى المدينة، وكيف تلقاهما الأنصار، وفرحوا بقدوم

رسول الله ﷺ، وكل ذلك مثال رائع للوصف الدقيق البليغ، والبيان القادر الوصاف.

وهنالك روايات أخرى طويلة النفس، ضافية البيان، تشتمل على غرر الكلام وبدائعه الحسان ومناهج العرب الأولين فى كلامهم، كحديث صلح الحديبية وحديث الإيلاء[1]. وغير ذلك، كانت تستحق أن تكون فى المكانة الأولى فى دراساتنا الأدبية، ولكنها أفلتت من نظر المؤلفين والناقدين؛ لأنها لم تدخل فى دواوين الأدب، ولأن تصورهم للأدب كان تصورًا محدودًا جامدًا لا يعدو الصناعة.

ويلى الحديث كتب السيرة، فقد حفظت لنا جزءًا كبيرًا من كلام العرب الأقحاح، ومثلت تلك اللغة البليغة التى كانت فى عصور العربية الأولى، وهذبها الإسلام ورققها، واشتملت على قطع أدبية لا يوجد نظير لها فى المكتبة العربية المتأخرة.

اقرأ فى سيرة ابن هشام حديث حليمة ابنة أبى ذويب السعدية عن رضاعة رسول الله ﷺ، واقرأ فيها قصص الاضطهاد والتعذيب، واقرأ فيها مغازى رسول الله ﷺ وحروبه، واقرأ فى كتب الحديث والشمائل وفى كتب التاريخ والسير أحاديث الوصف والحلية[2] تجد من القدرة الفائقة على الوصف والتعبير والبيان الساحر لدقائق الحياة وخوالج النفس وتر من اللغة النقية الصافية واللفظ الخفيف والتعبير الدقيق الرقيق ما يطربك ويملؤك سرورًا ولذة وثقة وإيمانًا بعبقرية هذه اللغة، ورغبة فى دراستها والتوسع فيها.

وهكذا صان الله هذه اللغة الكريمة الأمينة للقرآن من الضياع، وانتقلت ثروتها من جيل إلى جيل ومن كتاب إلى كتاب، حتى جاء دور التأليف والتاريخ فى القرن الثالث والرابع، وحفظ لنا المؤرخون أمثال الطبرى والمسعودى، والأدباء أمثال الجاحظ وابن قتيبة وأبى الفرج الأصبهانى ثروة زاخرة من الأدب فى كتبهم، وحفظوا لنا تلك اللغة العذبة البليغة التى كان العرب الصرحاء يتكلمون بها فى بيوتهم وعلى موائدهم وفى مجالس انبساطهم، وجاء منها الشيء الكثير فى كتاب البخلاء للجاحظ وكتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة وكتاب الأغانى لأبى الفرج الأصبهانى (على ضآلة قيمة الكتابين الأخيرين التاريخية)، وهذه كتب التاريخ والأدب التى تمثل لنا

العربية فى جمالها الأول ونقائها الأصيل وسعتها النادرة.

ثم جاء دور المتكلفين المقلدين للعجم، ونبغ فى العواصم العربية أمثال أبى إسحاق الصابى وأبى الفضل بن العميد والصاحب بن عباد، وأبى بكر الخوارزمى، وبديع الزمان الهمذانى وأبى العلاء المعرى، واخترعوا أسلوبًا للكتابة والإنشاء هو بالصناعة اليدوية والوشى والتطريز أشبه منه بالبيان العربى السلسال وكلام العرب الأولين المرسل الجارى مع الطبع، وغلب عليهم السجع والبديع غلوًّا أذهب بهاء اللغة ورواءها وقيد الأدب بسلاسل وأغلال أفقدت حريته وانطلاقه وخفة روحه وجماله.

وتزعم هؤلاء الأدب العربى واحتكروه وخضع لهم العالم العربى الإسلامى لنفوذهم وعلو مكانتهم تارة، وللانحطاط الفكرى والاجتماعى الذى كان يسود على العالم الإسلامى أخرى، وأصبح أسلوبهم للكتابة الأسلوب الوحيد الذى يحتذى ويقلد فى العالم الإسلامى.

وجاء الحريرى فألف المقامات - وهو أسلوب الكتابة المسجعة المختمر - وقد تهيأت لقبولها العقول فعكف عليها العالم الإسلامى دراسة وشرحًا وتقليدًا وحفظًا، وتغلغلت فى مدارس الفكر والأدب وبقيت مسيطرة على العقول والأقلام أطول مدة تمتع بها كتاب أدبى، وما ذاك لفضل الكتاب؛ بل لأنه قد وافق هوى فى النفوس وصادف عصر الجمود والعقم الأدبى فى العالم الإسلامى.

ثم جاء القاضى الفاضل - مجدد أسلوب الحريرى وبالأصح مقلده - وهو وزير أعظم دولة إسلامية فى عصرها، وكاتب سر أحب سلطان فى عهده صلاح الدين الأيوبى قاهر الصليبيين ومعيد مجد المسلمين - فانتشر أسلوبه فى العالم الإسلامى وحرص على تقليده الكتاب والمنشؤون فى أنحاء المملكة الإسلامية[٣].

وهكذا بقى أسلوب وحيد يتحكم فى العالم الإسلامى ويسيطر على الأوساط الأدبية، وأصبح ما خلفه هؤلاء الكتّاب المتصنعون من تراث أدبى هو المعنى بالأدب العربى، وجاء المؤرخون للأدب فاعتبروهم أئمة البلاغة وأمراء البيان وأصحاب الأساليب وقدموا ما كتبوه وعرضوه للدارسين والباحثين، وقلد بعضهم بعضًا وتناقلوه، وأصبحت كتب التاريخ والأدب نسخة واحدة، وأصبحت الكتابة صورة واحدة من

القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر، لا يستثنى منها إلا عبقريان اثنان: أولهما ابن خلدون، وثانيهما الإمام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى[٤] (م ١١٧٦هـ).

وتناسى هؤلاء ما كتب غيرهم وانصرف الناس - حتى الباحثين منهم - عن ذخائر الأدب العربى الثمينة، ولم يفكر أحد فى أن يبحث فى كتب التاريخ والسير والتراجم وفى مؤلفات العلماء عن قطع أدبية رائعة تفوق - فى قوتها وحيويتها، وسلاستها وسلامتها وفى بلاغتها وجمال لغتها - على دواوين أدبية ومجاميع ورسائل أكب عليها الناس وافتتنوا بها.

هذا، وقد بقيت طائفة من العلماء - حتى فى عصور الانحطاط الأدبى - غير خاضعين لأسلوب تقليدى فى عصرهم متحررين من السجع والبديع والصنائع والمحسنات اللفظية يكتبون ويؤلفون فى لغة عربية نقية، وفى أسلوب مطبوع يتدفق بالحياة إذا قرأه الإنسان ملكه الإعجاب، وآمن بفكرتهم وخضع لعقيدتهم ولما يقررونه، وهذه القطع التى طويت فى أثناء كتب علمية أو دينية فجهلها الأدباء وزهد فيها تلاميذ الأدب، هى من بقايا الأدب العربى الأصيل، وهى التى عاشت بها العربية هذه السنين الطوال، وهى التى يفزع إليها المتأدب المتذوق، وهى رياض خضراء فى صحراء العربية القاحلة التى تمتد من عصر ابن العميد إلى عصر القاضى الفاضل إلى أن جاء ابن خلدون.

إن ما كتب هؤلاء العلماء غير معتقدين أنهم يكتبون للأدب ولا زاعمين أنهم فى مكانة عالية من الإنشاء هو الذى يسعد العربية ويشرفها أكثر مما يسعدها ويشرفها كتابات الأدباء ورسائلهم وموضوعاتهم الأدبية، وأخاف لو أنهم قصدوا الأدب وتكلفوا الإنشاء لفسدت كتابتهم وفقدت ذلك الرونق وتلك العذوبة التى تمتاز بها كتابتهم وخسرنا هذه القطع الجميلة المليئة بالحياة، فقد التصقت بالأدب شروط وصفات وتقاليد هى المفسدة له الطامسة لنوره، فلا بد فيه من السجع والصناعة، ولابد فيه من البديع والمحسنات اللفظية، ولا بد من تقليد من يعد فى الطبقة الأولى من الأدباء، أما الكتابات العلمية التاريخية أو الدينية فليست فيها هذه الالتزامات وهذه الشروط القاسية؛ فتأتى أبلغ وأجمل.

ونرى الكاتب الواحد إذا تناول موضوعًا أدبيًا وتكلف الإنشاء تدنى

وأسَفَّ وتعسف وتكلف ولم يأت بخير، وإذا استرسل فى الكلام وكتب فى موضوع علمى أو دينى أحسن وأجاد، هكذا نرى الزمخشرى متكلفًا مقلدًا، فى "أطواق الذهب" وكاتبًا موفقًا بليغًا فى مقدمة "المفصل" وفى مواضع من تفسيره "الكشاف" وهكذا نجد ابن الجوزى غير موفق في كتابه "المدهش" وكاتبًا مترسلاً بليغًا في كتابه "صيد الخاطر"، وظنى أنهما كانا يعتبران أثريهما الأدبيين "أطواق الذهب" و"المدهش" من أفضل كتاباتهما الأدبية التى يعتمدان عليها ويفتخران بها، ولعل عصرهما صفق لهذين الكتابين الأطواق والمدهش أكثر مما صفق لكتاباتهم العلمية والأدبية والدينية، ولكن قاضى الزمان وحاكم الذوق قد حكمنا بالعدل، وليس اليوم للكتابين الأولين قيمة كبيرة، أما صيد الخاطر وتلبيس إبليس والمفصل والكشاف فهى جديرة بالبقاء، جديرة بكل اعتناء.

ليس السر فى فضل هذه الكتابات العلمية والدينية وتأثيرها وقوتها وجمالها هو التحرر من السجع والبديع وترسلها فحسب، بل السبب الأكبر هو أن هذه الكتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة واقتناع وعن حماسة وعزم.

أما الكتابات الأدبية فقد كان غالبها يكتب بالاقتراح من ملك أو وزير أو صديق أو لإرضاء شهوة الأدب أو تحقيق رغبة المجتمع أو حبًا للظهور والتفوق، وهذه كلها دوافع سطحية لا تمنح الكتابة القوة والروح ولا تسبغ عليها لباس البقاء والخلود ولا تعطيها التأثير فى النفوس والقلوب، والفرق بينها وبين الكتابات المنبعثة من القلب والعقيدة كالفرق بين الصورة والإنسان، وكالفرق بين النائحة والثكلى.

ويذكرنى هذا قصة روينا فى الصبا، وهو أن كلبًا قال لغزال: ما لى لا ألحقك وأنا من تعرف فى العدو والقوة، قال: لأنك تعدو لسيدك وأنا أعدو لنفسى.

وقد كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيدة أو يكتبون لأنفسهم يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم مندفعين منبعثين، فتشتعل مواهبهم ويفيض خاطرهم ويتحرق قلبهم، فتنثال عليهم المعانى وتطاوعهم الألفاظ وتؤثر كتابتهم فى نفوس قرائها؛ لأنها خرجت من قلب فلا تستقر إلا فى قلب.

أما هؤلاء المتصنعون فإنهم فى كتاباتهم الأدبية أشبه بالممثلين قد يمثلون

الملوك فيتصنعون أبهة الملك ومظاهره، وقد يمثلون الصعلوك فيتظاهرون بالفقر، وقد يمثلون السعيد، وقد يمثلون الشقى من غير أن يذوقوا لذة السعادة أو يكتووا بنار الشقاء، وقد يعزون من غير أن يشاركوا المفجوع فى أحزانه، وقد يهنئون من غير أن يشاركوا السعيد فى أفراحه.

بالعكس من ذلك اقرأ كتابات الغزالى فى "الإحياء" وفى "المنقذ من الضلال"؛ واقرأ خطب عبد القادر الجيلى (رضى الله عنه) ما صح منها، واقرأ ما كتبه القاضى ابن شداد عن صلاح الدين، واقرأ ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الحافظ ابن قيم الجوزية فى كتبهما تَرَ مثالاً رائعًا للكتابة الأدبية العالية يتدفق قوة وحياة وتأثيرًا، وذلك هو الأدب الحى الخليق بالبقاء، ولا سبب لذلك إلا أنه كتب عن عقيدة وعاطفة.

وهنالك شىء آخر وهو أن الإيمان وصفاء النفس والاشتغال بالله والعزوف عن الشهوات يمنح صاحبه صفاء حس ولطافة نفس وعذوبة روح ونفوذًا إلى المعانى الدقيقة واقتدارًا على التعبير البليغ، فتأتى كتابته كأنها قطعة من نفس صاحبها وصورة لروحه خفيفة على النفس مشرقة الديباجة لطيفة السبك بارعة فى التصوير؛ لذلك كان من الأدب الصوفى وفى كلام الصالحين العارفين قطع أدبية خالدة لم تفقد جمالها وقوتها على مر العصور والأجيال. وترى من ذلك نماذج فى كلام السادة الحسن البصرى وابن السماك والفضيل ابن عياض وابن عربى الطائى تُعَدُّ من محاسن العربية، واقرأ - على سبيل المثال - الحوار الذى دار بين ابن عربى ونفسه، وسجله فى كتابه "رسالة روح القدس".

إن هذه القطع الأدبية الدافقة بالحياة والقوة والجمال كثيرة غير قليلة فى المكتبة العربية إذا جمعت تكونت منها مكتبة، لكنها منثورة مبعثرة فى هذه المكتبة مطوية مغمورة فى أوراق كتب ومؤلفات لا تجدها فى ركن الأدب والإنشاء فى مكتباتنا العربية ولا يذكرها المؤرخون للأدب فى كتبهم، هذه القطع أصدق تمثيلاً للغة العربية وأدبها الرفيع ومحاسنه من كثير من الكتب المختصة بالأدب ومن كثير من المجاميع والرسائل والمقامات والمقالات الأدبية التى تعتبر أساس الأدب وزهو العربية ومحصول العقول.

وهذه القطع هى التى تخدم اللغة والأدب أكثر مما تخدمها كتب اللغة والأدب، وهى التى تفتق القريحة وتنشط الذهن وتقوى الذوق السليم وتعلم الكتابة الحقيقية.

إن هذه القطع والنصوص منثورة كما قلت فى كتب الحديث والسيرة والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم والرحلات وفى الكتب التى ألفت فى الإصلاح والدين والأخلاق والاجتماع، وفى بحوث علمية ودينية، وفى كتب الوعظ والتصوف وفى الكتب التى سجل فيها المؤلفون خواطرهم وتجارب حياتهم، وملاحظاتهم وانطباعاتهم ورووا فيها قصة حياتهم.

هذه ثروة أدبية زاخرة تكاد تكون ضائعة، وقد جنى هذا الإهمال على اللغة والأدب وعلى الكتابة والإنشاء وعلى التأليف والتصنيف وعلى التفكير فقد حرمه مادة غزيرة من التعبير وباعثًا قويًا للتفكير.

مخطئ من يظن أن المكتبة العربية قد استنفدت وعصرت إلى آخر قطراتها، إنها لا تزال مجهولة تحتاج إلى اكتشافات ومغامرات، إنها لا تزال بكرًا جديدة تعطى الجديد وتفجأ بالغريب المجهول، أنه لا تزال فيها ثروة دفينة تنتظر من يحفرها ويثيرها.

إن مكتبة الأدب العربى فى حاجة شديدة إلى استعراض جديد وإلى دراسة جديدة وإلى عرض جديد.

ولكن هذه الدراسة وهذا الاستعراض يحتاجان إلى شيء كبير من الشجاعة وإلى شيء كبير من الصبر والاحتمال وإلى شيء كبير من رحابة الصدر وسعة النظر، فالذى يخوض فيها ليخرج على العالم بتحف أدبية جديدة وذخائر عربية جديدة، ينبغى ألا يكون ضيق التفكير، جامدًا متعصباً فى فهمه للأدب متعصباً لبلد أو لطبقة أو لعصر، تهوله ضخامة العمل، واتساع المكتبة العربية، أو يوحشه عنوان دينى أو يمنعه – من الاختيار والدراسة – اسم قديم لا صلة له بالأدب والأدباء، يجب أن يكون حر التفكير، واسع الأفق بعيد النظر متطلعًا إلى الدراسة والتجربة، واسع الاطلاع على الكنوز القديمة يفهم الأدب فى أوسع معانيه ويعتقد أنه تعبير عن الحياة وعن الشعور والوجدان فى أسلوب مفهم مؤثر لا غير.

إننى لا أزدرى كتب الأدب القديمة – من رسائل ومقامات وغيرها – ولا

أقلل قيمتها اللغوية والفنية وأعتقد أنها مرحلة طبيعية فى حياة اللغات والآداب، ولكننى أعتقد أنها ليست الأدب كله وأنها لا تحسن تمثيل أدبنا العالى الذى هو من أجمل آداب العالم وأوسعها، وأنها جنت على القرائح والملكات الكتابية، والمواهب والطاقات وعلى صلاحية اللغة العربية ومنعت من التوسع والانطلاق فى آفاق الفكر والتعبير والتحليق فى أجواء الحقيقة والخيال، وتخلفت بهذه الأمة العظيمة ذات اللغة العبقرية والأدب الفنى فترة غير قصيرة، فخير لنا أن نعطيها حظها من العناية والدراسة ونضعها فى مكانها الطبيعى فى تاريخ الأدب وطبقات الأدباء، وأن ننقّب فى المكتبة العربية من جديد، ونعرض على ناشئتنا وعلى الجيل الجديد نماذج جديدة من الكتب القديمة للأدب العربى حتى يتذوق جمال هذه اللغة وينشأ على الإبانة والتعبير البليغ، ويتعرف بهذه المكتبة الواسعة ويستطيع أن يفيد بها.

○ ○ ○

الهوامش

(١) اقرأه فى الجامع الصحيح للبخارى.

(٢) جاء بعض أمثلتها فى هذا الكتاب.

(٣) ظهرت نماذجهم فى الكتاب لقيمتها الفنية، ولأنها تمثل دورًا خاصًا من تاريخ الأدب العربى.

(٤) اقرأ كتابه الفريد "حجة الله البالغة"، واقرأ ترجمة مؤلفه فى "نزهة الخواطر" الجزء السادس، طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند.

O O O

مقدمات الاستتباع

الشرق موجود بغيره لا بذاته

. تأليف: غريغوار منصور مرشو



مقدمات الاستتباع

الشرق موجود بغيره لا بذاته

غريغوار منصور مرشو

هذا الكتاب محاولة جادة واعية لإبراز الاستعدادات الثقافية التى مكنت النظام الغربى من أن يبلور بواسطتها صورة عن ذاته، ويخلق بشكل مواز صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته.

الكتاب صرخة لتحرير المعرفة، وحلقة هامة فى إطار بناء منهجية للتعامل مع الفكر الغربى بكل صورة ومستوياته.

والكتاب إضافة إلى ذلك - دعوة إلى توجيه الخطاب الدينى الخاص بشعب أو قوم بعينهم إلى خطاب عالمى كونى، موجه إلى بنى البشر.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى



الدور السياسي للمسجد(*)

إعداد الباحث

بشير سعيد أبو القرايا(**)

عرض وتعليق

حامد عبد الماجد قويسي(***)

أولاً: موضوع الدراسة:

تأتى هذه الدراسة المهمة فى إطار الدراسات التنظيرية التى تتناول مؤسسات الدولة الإسلامية؛ مركزة على أدوارها وفاعليتها السياسية فى الواقع العملى... وتتناول هذه الدراسة الدور السياسى لأهم تلك المؤسسات وهى "المسجد"؛ وهى تدرس المسجد - بصورة كلية - ولا تشمل تطبيقًا على مسجد بعينه؛ وذلك على أساس أن الدراسة التنظيرية لا تعنى الالتزام بدراسة مسجد ما أو مجموعة مساجد خاصة بإقليم معين؛ لأن ذلك سيقيدها بحدود معينة من حيث النتائج والتعميم، كما أن الدراسة لم تتقيد بفترة زمنية معينة كى تتوفر لها القدرة الكاملة على التنظير... وهكذا جاءت هذه الدراسة مجردة عن عاملى الزمان والمكان.

ويركز الباحث على أهمية الدراسة - كما يظهر من عنوانها - فأهميتها العلمية ترجع إلى إسهامها فى تطوير علم السياسة الإسلامى من خلال

(*) رسالة ماجستير فى العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسة -جامعة القاهرة ١٩٩٥م.

(**) موظف بالمجمع الثقافى بأبو ظبى بدولة الإمارات العربية المتحدة.

(***) مدرس العلوم السياسية المساعد - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

الاهتمام بمؤسسة قدر لها أن تحمل كافة المقومات والعوامل التى أدت إلى بناء الدولة الإسلامية الأولى وتشييد حضارة إنسانية امتدت قرونًا طويلة، أما أهميتها العملية الواقعية فتكمن فى الدور الفاعل الذى يمكن أن يقوم به المسجد فى العلاقة السياسية ليس باعتباره مؤسسة تتعلق بالأمور الدينية فحسب، وإنما باعتباره مؤسسة لها وظائف تتعلق بالتعامل السياسى بمعناه الأرحب، منها على سبيل المثال تصاعد دور الحركات الإسلامية - التى تعد وليدة المسجد - فى تعاملها مع السلطة فى المنطقة العربية.

وتهتم الدراسة بتحديد المفاهيم والعلاقات النظرية؛ فتؤصل مفهوم المسجد باعتباره المفهوم المركزى لها - كما سيتضح فيما بعد من التناول - أما مفهوم الدور - فإن الباحث استفاد به فى حدود معينة - ورأى أن مفهوم الفعل بديلاً أكثر ملائمة وحدده على أساس الرؤية الإسلامية: "بمجموعة الأعمال الصالحة التى يقوم بها فرد أو جماعة، أو مؤسسة ما". أما مفهوم السياسة فقد ربطه الباحث بالتوحيد - كمفهوم مطلق - وبالقيم، والأخلاق القرآنية... أما بالنسبة للعلاقات النظرية فهناك نوعان من العلاقات:

يشمل النوع الأول من العلاقات - ما يسميه الباحث - علاقة المتغيرات الثابتة بالمتغيرات المستقلة وهى:

أ- أثر متغير الاستقلال المالى والإدارى على متغير فاعلية المسجد فى مواجهة تجاوزات السلطة.

ب - أثر متغير مسالك الفعل الحكومى على متغير الاستقلال السياسى.

جـ - أثر متغير اعتياد المساجد على متغير فاعلية أداء المسجد لدوره السياسى على وجه العموم.

النوع الثانى: يشمل علاقة المسجد - باعتباره وحدة التحليل الأساسية للدراسة - التى تعبر عن المؤسسة - بمعناها الواسع كقيم، ومبادئ نظامية، وأشكال - مع ثلاثة أطراف هى: السلطة الحاكمة، الحركة الإسلامية، القوى الحزبية... وهذه العلاقات، وفى إطار استكشاف الدراسة ما تزال فى حاجة إلى متابعة بحثية كيفية وكمية بما يحقق فهمًا أعمق، وأدق للظاهرة المسجدية بكل تجلياتها.

ثانيًا: افتراضات الدراسة:

وتحاول هذه الدراسة اختبار أربعة فرضيات أساسية هي:

(١) كلما زادت شرعية النظام الحاكم زادت فاعلية أداء المسجد لدوره السياسى - مثلما هو الحال فى الخبرة الإسلامية - وكلما قلت شرعية النظام الحاكم تناقصت فاعلية أداء المسجد لدوره السياسى - مثلما هو الحال فى الواقع المعاصر.

(٢) كلما زاد الاهتمام باعتياد المساجد، وممارسة نشاطاتها، قلت احتمالية انتشار التخلف والتبعية، وزادت إمكانية ظهور قيادات سياسية وفكرية عاملة.

(٣) كلما زادت السلطة الحاكمة من استخدام مسالك التعامل المعاكسة لأهل المساجد زاد عدم الاستقرار السياسى، وزادت احتمالية نقصان شرعيتها، وكلما زادت السلطة الحاكمة من مسالك التعامل المواتية، وفتحت الحوار البناء وأباحت الحقوق والحريات، كان ذلك أكثر ضمانًا لتعميق أسس التعاضد، والتوحد بين السلطة والرعية، وزاد الاستقرار السياسى.

(٤) كلما زاد الاستقلال المالى والإدارى لعلماء المساجد، وزاد اهتمامهم بخلق الوعى لدى الرعية المصلية، زادت قوة المساجد فى مواجهة تجاوزات السلطة، وزادت هيبة العلماء، وتعمقت مساندة الرعية لهم باعتبار أن المسجد بالمعنى الواسع يشكل أداة وسيطة مهمة فى مجمل العملية السياسية.

وقد لجأ الباحث لاختبار هذه الفرضيات، ولتحقيق أهمية هذه الدراسة إلى تقسيمها إلى ستة فصول، وتوصل إلى عدد من النتائج المهمة نتناولها فى النقطة التالية:

ثالثًا: تقسيم الدراسة:

تناول الباحث دراسة موضوعه فى ستة فصول وخاتمة تتضمن نتائجه على النحو التالى:

ففى الفصل الأول (التمهيدى): "منهاجية بناء الدور السياسى للمسجد"، تناول مبحثين: فى المبحث الأول: "تأصيل مفهوم المسجد ودوره فى الرؤية الإسلامية"، من خلال ثلاثة موضوعات: **الأول:** يتطرق إلى التأصيل اللغوى لكلمة مسجد، وبحث دلالاتها السياسية والإشارة إلى سعى البعض إلى محاولة طمس الأصل اللغوى العربى للكلمة ونسبها إلى أصول غير عربية، أو

صرف النظر عن المسجد وجعله أقرب ما يكون إلى دور المؤسسة الدينية في المجتمعات الأخرى من حيث اعتبارها مكانًا لأداء الطقوس الدينية فقط؛ ومن خلال بحث الجذر اللغوي (سَ جَ دَ) ودراسة اشتقاقاته ومعانيه المختلفة وتحليل دلالاته السياسية بما يجسده من مجمل القيم والمفاهيم والأخلاقيات الإسلامية، ومن خلال بحث التطور التاريخي والدلالي لكلمة مسجد، فإنه ميز بين ثلاث مراحل هي: مرحلة العصر الجاهلي التي ارتبط السجود فيها بعبادة الأصنام والشرك بالله، ومرحلة العصر الإسلامي الذي ارتبط السجود فيها بالتوحيد، والمرحلة الاستعمارية وما تبعها من حقب وضعية حيث ارتبط السجود فيها بأداء الطقوس، وقد استقر في يقين هذه الدراسة أن كلمة مسجد أصلها عربي وتحمل دلالات ومعاني سياسية تعكس جوهر القيم السياسية الإسلامية.

أما الموضوع الثاني: فيتطرق إلى النظرة القرآنية والنبوية لمفهوم المسجد من خلال سبع نقاط:

١- اعتبار المسجد بمثابة المكان الذي يتم فيه غرس مفهوم العبودية لله وتعظيمه، ومن ناحية أخرى اكتساب القيم السياسية الإسلامية ابتداءً من قيمة التوحيد مرورًا بقيمة الحرية وقيمة المساواة انتهاءً بقيمة العدالة باعتبارها جميعًا ترجمة للمضمون السياسي لمعنى العبودية لله.

٢- اعتبار المسجد أحد الأركان الأساسية التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة الإسلامية.

٣- أهمية المسجد في خلق مقومات الحضارة الإنسانية القائمة على تحقيق مهام الاستخلاف وتنفيذ السياسة الإلهية في الأرض.

٤- المسجد قاعدة أساسية للممارسة السياسية على مستوى كل من الحاكم والمحكوم، فهو مركز الحياة الاجتماعية والسياسية للجميع وحافظ التوازن بين أطراف العلاقة السياسية.

٥- المسجد مكان التربية السياسية النفسية التي يتم فيها غرس القيم والمفاهيم الإسلامية على مستوى أفراد الأمة. كما أنه مدرسة لتخريج القيادات السياسية والفكرية والعسكرية على وجه الخصوص.

٦- تحديد أسس التعامل مع مؤسسات الضرار التي من شأنها أن تؤثر سلبًا وتعطل عمل المساجد بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

٧- مناقشة الدلالات السياسية لاعتياد المساجد وإعمارها وتعظيمها، وعلى الوجه الآخر دلالات التخلف عنها وتعطيلها.

والثالث: يتطرق إلى نظرة الفكر الإسلامي إلى أداء المسجد لدوره السياسي، من خلال تناول ثلاث نقاط:

١- بحث آراء بعض علماء الأخلاق أمثال ابن مسكويه، فيما قالوه عن البعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي لرسالة المسجد.

٢- بحث أقوال بعض علماء الاجتماع والشريعة فيما قالوه عن علاقة المسجد بالسلطة وكيفية تنظيمها وضبطها كأقوال الماوردي وأبو يعلى الفراء وابن خلدون.

٣- بحث آراء بعض الفلاسفة أمثال الكاشاني والغزالي وغيرهم حول المضمون الفلسفي لبعض المفاهيم المرتبطة بالمسجد.

وفي **المبحث الثاني:** يتناول الباحث "بناء الإطار الفكرى لتحليل الفعل السياسي للمسجد"، مستعرضًا ثلاثة موضوعات:

الأول: عقد مقارنة بين مفهوم السياسة في إطاره الوضعي المعاصر ومفهوم السياسة في إطاره الإسلامي الشرعي، على أن يتم تحديد الخصائص المطلوبة لمفهوم السياسة المستخدم في هذه الدراسة والذي يستند إلى مفهوم السياسة في إطاره الإسلامي.

الثاني: تناول نظرية الدور واستخداماتها في علم السياسة المعاصر مع إخضاعها للرؤية الإسلامية وإعادة توظيفها في إطار مفهوم الفعل الذي يتناسب مع مقومات التنظير السياسي الإسلامي.

الثالث: التعريف بالفعل السياسي للمسجد على أنه: "مجموعة الأعمال التي يقوم بها المسجد، أثناء تفاعله مع أطراف العلاقة السياسية، باعتبارها أحد القوى الوسيطة القائمة بين الدولة والمواطنين، والتي يتم صناعتها، وفق قواعد الشرع، بحيث تترجم مصلحة الأمة ومصلحة أهل المساجد، باعتبارهم الجهة المشكلة للفعل، وتؤدي إلى حدوث تأثير في هذه الأطراف ينجم عنه ردُّ فعل ذو خصائص معينة".

وفي **الفصل الثاني:** "الوظيفة التوحيدية للمسجد"، يتناول الباحث ثلاثة مباحث على ثلاثة مستويات: مستوى الفرد، مستوى الأمة، مستوى العالم. في **المبحث الأول:** "أثر المسجد

فى غرس عقيدة التوحيد لدى الفرد"، مستعرضًا ثلاثة موضوعات:

الأول: يتطرق إلى أثر نشاطات المسجد فى بناء الشخصية السياسية للفرد.

الثاني: أثر حياة المسجد فى بناء الإدراك السياسى للفرد.

الثالث: أثر الارتباط بالمسجد على السلوك السياسى للفرد.

وفى هذا المبحث تناول بمجموعة من المفاهيم السياسية الإسلامية لرؤية أثر المسجد فى تكوينها لدى الفرد، مثال ذلك مفاهيم: التوحيد، المساواة، الحرية، العدالة، الشورى، الخلافة، الحاكمية، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر،... إلخ.

وفى **المبحث الثاني:** "أثر المسجد فى توحيد الأمة"، يستعرض أربعة موضوعات:

الأول: مجموعة العوامل والأحداث التى ساهمت وبرهنت على زيادة فاعلية المسجد فى توحيد الأمة، وتشتمل على ثمانى نقاط:

١- أداء صلاة الجماعة باعتبارها المظهر الأول لوحدة الأمة.

٢- اختيار الخليفة أو أهل الحل والعقد من خلال المسجد الجامع.

٣- جهاد المشركين ونشر الفتوحات الإسلامية.

٤- الهجمات الاستعمارية.

٥- تجاوزات الأنظمة الحاكمة.

٦- وقوع حدث طارئ تعرضت له الأمة أو أحد أقاليمها.

٧- التعدى على حرية المساجد وأثره فى توحيد الأمة.

٨- المساهمة فى بناء المساجد وأثره فى توحيد الأمة.

الثانى: طبيعة ردود الفعل الصادرة عن الأمة ومظاهر التوحيد الناجمة بسبب هذه العوامل والأحداث، وهناك ثلاثة مستويات من ردود الفعل هى: مستوى ردود الفعل الاتصالية ذات الطابع الإعدادى التحضيرى، وتشمل خطب الجمعة ودروس الوعظ والندوات والمؤتمرات والمحاضرات اللازمة لتشكيل الوعى السياسى بطبيعة الحدث الذى تتعرض له الأمة، ومستوى ردود الفعل الحركية المحدودة، وتشمل المظاهرات والاحتجاجات الشعبية والاضطرابات المصحوبة بسخط وغضب وضغط شعبى كبير، ومستوى ردود الفعل الحركية واسعة النطاق، وتشمل تصاعد الردود إلى حد إعلان نشوب حرب تبدأ بإعلان الجهاد والتعبئة العامة وخوض

حرب نظامية أو بإعلان الجهاد المرتبط بالمقاومة الشعبية.

الثالث: مكانة المسجد وموقعه من الأحداث وردود فعلها، وطبيعة أثره في توحيد الأمة: ويتحدد ذلك: من خلال النظر إلى المسجد من خمس زوايا:

١- المسجد قاعدة التوحيد التلقائي المنظم لأفراد الأمة. وفيها يتم عرض "نسق الوحدة الناظمة"، الذى اقترحه الباحث كى يستخدم كأداة تحليل علمية لدراسة مدى تأثير مجموعة من المساجد فى فترة زمنية معينة فى توحيد الأمة.

٢- المسجد قاعدة للإعداد والانطلاق الفكرى.

٣- المسجد قاعدة لخلق الحافز والانطلاق الحركى.

٤- المسجد أداة تستخدمها القوى السياسية فى تحقيق المصلحة العامة والخيرات المشتركة للأمة وفى تحقيق مصلحة الشرع.

٥- المسجد وسيلة لخلق الهيبة الإسلامية فى النظام الدولى وخلق الوعى بالأمة ككيان حركى له تأثيره فى العلاقات الدولية.

الرابع: أوجه المقارنة الرئيسية بين فعل المسجد لتوحيد الأمة فى الخبرة الإسلامية وفعله فى الواقع المعاصر مع تحديد مقومات توحيد الأمة وتحقيق عزتها ووعيها بعد الوهن الذى أصابها، مع بحث أثر المسجد فى إحيائها والمشاركة فى نهضتها.

وفى **المبحث الثالث**: "الوظيفة العالمية والحضارية للمسجد"، يستعرض الباحث موضوعين:

الأول: ماهية الوظيفة العالمية والحضارية للمسجد.

الثانى: المهام الرئيسية المطلوبة من المسجد لأداء رسالته العالمية.

ثم يختم المبحث بتوضيح عوامل زيادة فعالية المسجد لوظيفته هذه، وهى ثلاثة:

١- إطلاق الدعوة الإسلامية فى كل مكان.

٢- إعلان الجهاد.

٣- بناء المساجد فى العالم وتطويرها.

وفى **الفصل الثالث**: "وظيفة التنشئة السياسية"، يتناولها الباحث فى مبحثين، ففى **المبحث الأول**: "العناصر الرئيسية لعملية التنشئة السياسية فى المسجد"، يستعرض خمسة موضوعات:

الأول: القائم بالتنشئة السياسية فى المسجد، ويعنى به: خطيب الجمعة،

الواعظ، إمام صلاة الجماعة، مدرس القرآن، مدرس العلوم الشرعية والمدنية، المفتى، القاضى... إلخ. ويتم فيه التطرق إلى ثلاث نقاط:

١- أهمية وقيمة القائم بالتنشئة المسجدية فى العالم الإسلامى.

٢- إعداده.

٣- المهام السياسية المطلوبة منه وطبيعة أفعاله.

الثانى: مادة التنشئة، ويعنى بها: القرآن الكريم وعلومه، السنة النبوية سيرة وأحاديث، الفقه الإسلامى، الخبرة، التراث الفكرى والعلمى، القضايا والمشكلات المعاشة من وجهة النظر الإسلامية، ويتم فيه التطرق إلى موضوعين:

١- الدلالات السياسية لمواد التنشئة المسجدية.

٢- بحث أثر مادة التنشئة المسجدية فى تحديد الاتجاه السياسى لبعض القضايا السياسية الهامة فى الواقع المعاصر، ويتم فيها استعراض ثلاث قضايا هى: مشكلة السلطة والخلاف الحاد حول مفهومها وتحديد النظرة المسجدية إزاءها، أزمة الهوية والولاء والانتماء وزيادة انتشارها، مشكلة فلسطين.

الثالث: الجمهور المستقبل للتنشئة المسجدية، ويعنى كافة أفراد الأمة على وجه العموم، ومن يعتاده منهم على وجه الخصوص، ويتم فيه التطرق إلى أربع نقاط:

١- العوامل الرئيسية التى أدت إلى اعتياد معظم أفراد الأمة للمساجد فى الخبرة الإسلامية.

٢- العوامل الرئيسية التى أدت إلى انقطاع معظم الناس عن المساجد فى الواقع المعاصر، وفيها يتم استعراض الأفعال المضادة للمساجد كتضييق الخناق عليها وإنشاء مؤسسات اجتماعية مضادة.

٣- استعراض قضية التخلف والتبعية وعدم القدرة على مواكبة التقدم العلمى والتكنولوجى، ومشكلة انتشار الأفكار السياسية والفلسفات الاجتماعية التى تتعارض تعارضًا واضحًا مع أحكام الشريعة.

٤- المقترحات الإجرائية لإعادة ربط الناس بالمساجد والدلالات السياسية الناجمة عنها.

الرابع: بيئة التنشئة المسجدية، وهى إما بيئة مواتية للفعل الحضارى تسعى إلى إمكانية تقويم المجتمع، وإما بيئة معاكسة تسعى إلى إقصاء هذا الفعل.

وتنقسم البيئة هذه إلى قسمين: البيئة الداخلية وتشمل حياة المسجد والنظام المسجدى. والبيئة الخارجية عنه وهى قسمان: بيئة إسلامية، وبيئة عالمية، ويتطرق الباحث فيها إلى ثلاث نقاط هى:

١- مفهوم روح المسجد.

٢- البيئة الصالحة المواتية للتنشئة السياسية وأثر روح المسجد على صلاح المؤسسات فى الخبرة الإسلامية.

٣- البيئة المعاكسة للتنشئة وأثر المسجد على إصلاح المؤسسات السياسية فى الواقع المعاصر.

الخامس: أثر المسجد فى تنشئة القيادات والصفوات السياسية والفكرية والعسكرية باعتباره مدرسة تسهم فى تخريج هذه الكوادر التى بنت الحضارة فى السابق.

وفى **المبحث الثانى:** "أثر المسجد فى بناء الثقافة السياسية لدى الفرد"، يستعرض الباحث أولاً التحديد بمفهوم الثقافة السياسية الإسلامية، ثم معرفة أثر المسجد فى بناء الوعى السياسى واكتساب القيم والمفاهيم الإسلامية، ثم يتناول أثره فى تحديد النظرة المتميزة لثلاثة مفاهيم جوهرية تشكل الإطار العام للثقافة السياسية هى: مفهوم السلطة، مفهوم الشرعية، مفهوم المشاركة. ثم بعد ذلك يتناول الباحث أثر المسجد على عملية التجنيد السياسى وعملية الاستقرار السياسى، ثم فى الختام يتناول مهمته فى الحفاظ على الثقافة السياسية الإسلامية وحفظها من الزوال.

وفى **الفصل الرابع:** "العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة مع التركيز على الواقع العربى المعاصر، يتناول الباحث ثلاثة مباحث:

فى **المبحث الأول:** "الفعل الحكومى تجاه المساجد"، مستعرضًا ثلاثة موضوعات:

الأول: مسالك الفعل الحكومى تجاه المساجد، وتشتمل على خمسة مسالك هى: المسلك الاقتصادى، المسلك الإدارى، المسلك القانونى، المسلك الاتصالى، المسلك الإكراهى.

الثانى: أهداف التعامل الحكومى مع المساجد، ويشمل تناول ثلاث مراحل يتم وضعها تجاوزًا بتلك الأوصاف بما غلب عليها هى: المرحلة الإسلامية، المرحلة الاستعمارية، المرحلة القومية.

الثالث: مبادئ التعامل الحكومي مع المساجد، وفيها نقارن بين مبادئ التعامل في الخبرة والواقع.

وفي المبحث الثاني: "رد فعل المساجد والعواقب والآثار الناجمة عن الفعل الحكومي"، نستعرض موضوعين:

الأول: رد فعل المساجد على المدى القصير.

الثاني: رد فعل المساجد على المدى الطويل.

وفي المبحث الثالث: " أنماط وطرق ضبط العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة"، نستعرض موضوعين:

الأول: تقديم المقترحات النظرية للباحث وتشمل نسقين أحدهما لضبط علاقة المسجد بالسلطة، ويسمى: نسق العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة، والآخر لضبط مواجهة المسجد لمؤسسات الضرار، ومعرفة كيفية إيقاف أفعالها المضادة ويسمى: "نسق العلاقة بين مسجد التقوى ومؤسسات الضرار".

الثاني: تحديد المهام المطلوبة من أطراف العلاقة وطرق ضبطها على مستوى الممارسة السياسية. وقد تبين في هذا الفصل من خلال المقارنة بين الخبرة والواقع على مستوى المراحل الثلاث المذكورة آنفًا حرص الأنظمة الحاكمة في المرحلة الأولى على إعمار المساجد وحفظ استقلاليتها الكاملة لممارسة نشاطاتها وحقوقها السياسية وغير السياسية، وتبين على مستوى المرحلة القومية المعاصرة حرص الأنظمة الحاكمة على تحجيم المساجد أو تطويعها وفق سياساتها وتوجهاتها؛ كي تتوافق ومشاريعها التنموية التي تنطلق من رؤيتها الخاصة لما يجب أن تقوم به المؤسسات الدينية من تأثير يتشابه إلى حد كبير مع ما تقوم به نظيرتها في المجتمع الغربي.

وفي **الفصل الخامس**: يتناول الباحث "العلاقة بين المسجد والقوى السياسية الوسيطة، بناء إطار فكري للتعامل بين الطرفين في الواقع المعاصر"، في مبحثين:

ففي **المبحث الأول**: "الفعل ورد الفعل المتبادل بين المسجد، والحركة الإسلامية، والقوى الحزبية المعاصرة"، يستعرض موضوعين:

الأول: بحث دلالات التنافر الحاصلة بين المسجد والقوى الحزبية، مع نقد الإطار الوضعي للظاهرة الحزبية، وفيها يتم التطرق إلى أربع نقاط:

١- نقد الإطار الوضعي لقانون الأحزاب السياسية في الوطن العربي.
٢- مقارنة بين أداء النظم الحزبية والفعل السياسي للمسجد.
٣- السياسة الحزبية والوضعية المعاصرة تجاه المساجد.
٤- الفعل السياسي لأهل المساجد تجاه الظاهرة الحزبية المعاصرة.

الثاني: بحث دلالات التعاضد الحاصلة بين المسجد والحركة الإسلامية، وفيها يتم التطرق إلى ثلاث نقاط:
١- دلالات التعاضد المرتبطة بتطابق المقصد والتأسيس والمسار، وأهمية المسجد في ولادة الحركة الإسلامية.
٢- دلالات التعاضد المرتبطة بأهمية المساجد بالنسبة للحركة الإسلامية على مستوى الوظيفة الاتصالية.

وفي **المبحث الثاني:** "مستويات التعامل الفكري مع الظاهرة الحزبية من منطلق التعاضد بين المسجد والحركة الإسلامية"، نستعرض ثلاث موضوعات:

الأول: بناء الإطار التنظيمي للمساجد وأثره في تقوية الوظيفة الاتصالية للمسجد من خلال تناول خيارين: أحدهما لرفض الظاهرة الحزبية، والآخر لإعلان الحياد تجاهها. وفيه يتم التطرق إلى نقطتين:
١- تحليل الإطار التنظيمي للمساجد على المستوى الخاص من خلال تناول مقومات البناء وشروط النجاح.
٢- الإطار التنظيمي للمساجد على المستوى العام من خلال عرض الهيكل التنظيمي المقترح للمساجد الذي يؤدي إلى تحقيق تماسكها على مستوى الدولة الواحدة.

الثاني: الضوابط الشرعية للظاهرة الحزبية من خلال استعراض خيار القبول المرتبط بتجريد الإطار الوضعي.

الثالث: المهام المشتركة وأساليب التعامل الحركي بين المسجد والحركة الإسلامية في مواجهة الإصرار على استمرارية الإطار الوضعي للظاهرة الحزبية.

وفي **الفصل السادس:** يتناول الباحث "نسق الوظيفة الاتصالية السياسية للمسجد"، في مبحثين:

ففي **المبحث الأول:** "التعريف بالوظيفة الاتصالية للمسجد"، يستعرض ست نقاط هي: مفهوم الوظيفة الاتصالية للمسجد، الأبعاد الرئيسية للمفهوم، خصائص علاقات الاتصال،

مقومات العملية الاتصالية، معوقات أدائها، أهدافها.

وفى **المبحث الثانى:** "مكونات النسق وكيفية تطبيقه"، تعرض الدراسة المكونات الرئيسية الخمسة التى يشتمل عليها النسق وهى: الأجزاء، الضوابط، المراحل، المداخل المنهاجية، المهام الاتصالية، وتعرض أيضًا: كيفية تطبيقه على الواقع العربى المعاصر من خلال بحث مستويات التطبيق وكيفيته.

رابعًا: نتائج الدراسة:

وفى الخاتمة تذكر الدراسة النتائج التالية:

١- ثبت من خلال المقارنة بين الخبرة والواقع أنه غالباً كلما زادت شرعية النظام الحاكم زادت قوة أداء المسجد لفعله السياسى نتيجة لاهتمام السلطة بإعمار المساجد، وكلما ضعفت شرعية النظام أدى ذلك إلى ضعف أداء المسجد لفعله السياسى نتيجة لاهتمام السلطة وحرصها على تحجيم المساجد وتطويعها وفق سياستها وتوجهاتها الخاصة التى تنطلق من رؤيتها المتميزة بالنسبة لمهام المؤسسات الدينية فى العملية التنموية، والتى تستلهمها من خلال الاستفادة من الخبرة الغربية، وتبين أن المسجد قام بفعله السياسى على أكمل وجه فى الخبرة الإسلامية على وجه العموم؛إذ يرجع إليه الفضل فى خلق مقومات الحضارة الإسلامية عن طريق تخريج أجيال تحولت بكافة فئاتها رجالاً ونساء وشباباً وأطفالاً وشيوخاً إلى كوادر فعالة متحفزة للعمل والجهاد.

أما على مستوى الواقع المعاصر فقد تبين أن المسجد قام بفعل سياسى ضعيف مقارنة بالخبرة، ويرجع السبب الأول فى ذلك إلى زيادة تأثير الأفعال المضادة التى تعرض لها من قبل البيئة الخارجية؛ فلم يستطع المسجد القيام بفعله فى تنشئة الأجيال التى ينبغى أن يقوم على عاتقها التحرر من التخلف والتبعية، ولم يستطع أيضًا تخريج القيادات السياسية والفكرية والعسكرية المؤهلة لتحقيق طموحات الأمة وأهدافها التى ترتكز على إيقاف متواليات الوهن وبناء القوة من جديد.

٢- ثبت أيضًا أن اعتياد المساجد وممارسة نشاطاتها كان عاملاً جوهريًّا لظهور القيادات والأجيال الواعية التى استطاعت بناء الحضارة وإدارة دفة الدولة الإسلامية كقوة أولى فى النظام الدولى كما حدث فى الخبرة الإسلامية.

وثبت أن التخلف عن اعتيادها أدى إلى وقوع أفراد الأمة فريسة سهلة للتخلف والتبعية مثلما حدث فى الواقع المعاصر مع انتشار مؤسسات الضرار.

٣- ثبت أيضًا أن استخدام السلطة لمسالك التعامل المواتية لأهل المساجد بما فيها منح الحقوق والحريات السياسية أدى إلى تحقيق وحدة الأمة وتعاضدها وتعميق التعاون بين السلطة والرعية، كما حدث فى الخبرة الإسلامية، وثبت أن استخدام مسالك التعامل المعاكسة لأهل المساجد من قمع وإكراه وتشويه وتضليل وتلفيق وتعتيم وكبت للحريات وفرض للقيود القانونية والمالية والإدارية، إنما يؤدى إلى عدم الاستقرار السياسى وزيادة أزمة الشرعية وتعميق عدم التقبل بين السلطة وأهل المساجد كما يحدث فى الواقع المعاصر.

٤- ثبت أيضًا أن التعامل الرئيسى الذى يمكن أن يساعد فى بناء قوة المساجد فى مواجهة الأنظمة الحاكمة، بما فى ذلك إعادة هيبة العلماء وزيادة مساندة الرعية لهم هو تحقيق الاستقرار المالى ثم الإدارى لعلماء المساجد، بالإضافة إلى اهتمامهم بخلق الوعى لاسيما الوعى بالشرع لدى الرعية غير الواعية.

٥- ومن النتائج الهامة التى تم استنتاجها هى ضرورة الاهتمام بأثر المسجد فى التنشئة السياسية لما له من فعل سياسى بارز على مستوى زيادة قوة الفعل السياسى للمسجد على وجه العموم.

٦- تعد الوظيفة التوحيدية بمثابة الغلاف العام الذى يحيط بالفعل السياسى للمسجد الذى يتحرك من خلاله كافة الأفعال الرئيسية والفرعية الأخرى.

٧- تعد الوظيفة الاتصالية السياسية كما ذكرنا من قبل جوهر الفعل السياسى للمسجد نظرًا لأهميتها فى تشكيل محور اهتمام علم السياسة الذى يبحث فى موضوع السلطة وموضوع العلاقة بين الحاكم والمحكوم وسبل تحقيق توازنها. فالوظيفة الاتصالية للمسجد تسعى إلى ضبط هذه العلاقة على أساس المصلحة الشرعية ومصلحة الأمة، بحيث لا يترك المجال لسيطرة السلطة بصورة استبدادية تقوم على هضم الحقوق والحريات.

وتكمن دلالة النتائج الخاصة بهذا البحث الاستكشافى بالنسبة للدراسات التى قد يقوم بها باحثون آخرون فى المستقبل، فى أنها تفتح المجال لإجراء

الدراسات التطبيقية على مسجد ما أو مجموعة مساجد، على أن يستخدم أحد الأنساق المقترحة كأداة للتحليل، ولعل: "نسق الوظيفة الاتصالية للمسجد"، و"نسق العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة"، يفتحان على سبيل المثال حقلاً خصباً في هذا المضمار، كما أن تطوير دراسات نظرية أكثر عمقًا ودقة هو أمر مطروح أيضاً يمكن أن يساهم به باحثون آخرون.

وهكذا تأتي هذه الدراسة القيمة لتي ناقشها - على امتداد أربع ساعات - المفكر الإسلامي الأستاذ الدكتور/ محمد سليم العوا، والأستاذ الدكتور/ أكرم بدر الدين، وتحت إشراف الأستاذة الدكتورة/ حورية توفيق مجاهد - وحازت درجة "الامتياز" لتسد نقصًا كبيرًا في المكتبة السياسية والإسلامية.

○ ○ ○

مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية

العاشر من رمضان المنطقة الصناعية ب ٢ تلفاكس : ٣٦٣٣١٤ - ٣٦٢٣١٣

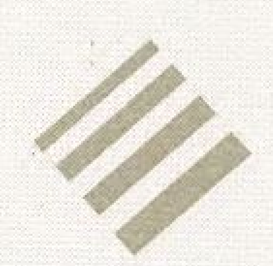
مكتب القاهرة : مدينة نصر ١٢ ش ابن هانئ الأندلسي ت : ٤٠٣٨١٣٧ تلفاكس : ٤٠١٧٠٥٣





AL - MUSLIM AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue



Vol. (21) No.(81)

Rapi'11,Gumada'11,1417

August, September, October1996